BIBLIOTECA DIGITAL SULINA

Martin Heidegger

e a questão da técnica

Prospectos Acerca do Futuro do Homem

2ª edição

Francisco Rüdiger

Editora Sulina

Martin Heidegger
e a
Questão da Técnica

Conselho Editorial

Alessandra Teixeira Primo – UFRGS
Álvaro Nunes Larangeira – PUCRS
André Lemos – UFBA
André Parente – UFRJ
Cíntia Sanmartin Fernandes – UERJ
Claudia Attimonelli – UniBa – Bari
Cristiane Finger – PUCRS
Cristiane Freitas Gutfreind – PUCRS
Erick Felinto – UERJ
Issaaf Karhawi – UNIP
Jaqueline Moll – UFRGS
João Freire Filho – UFRJ
Juremir Machado da Silva – PUCRS
Luiz Mauricio Azevedo – UNICAMP
Marcelo Ikeda – UFC
Marcos Aurélio Felipe – UFRN
Maria Immacolata Vassallo de Lopes – USP
Maura Penna – UFPB
Micael Herschmann – UFRJ
Michel Maffesoli – Paris V
Moisés de Lemos Martins – Universidade Lusófona
Muniz Sodré – UFRJ
Philippe Joron – Montpellier III
Renato Janine Ribeiro – USP
Rose de Melo Rocha – ESPM
Vincenzo Susca – Montpellier III
Vicente Molina Neto – UFRGS

Francisco Rüdiger

Martin Heidegger e a Questão da Técnica

Prospectos acerca do futuro do homem

2ª. Edição

Editora Sulina

© Francisco Rüdiger, 2011

Capa: *Danny Calixto*

Projeto gráfico: *Daniel Ferreira da Silva*

Conversão digital: Cristiano Marques

Revisão: *Caren Capaverde*

Editor: *Luis Gomes*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Responsável: Denise Mari de Andrade Souza CRB 10/960

R916m Rüdiger, Francisco
Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem / Francisco Rüdiger. -- Porto Alegre : Sulina, 2ª edição - 2014.

ISBN: 9786557592052 [Livro digital]

1. Filosofia - Técnica. 2. Teoria do Conhecimento. II. Título

CDD: 100
120
CDU: 101
165

Todos os direitos desta edição são reservados para:
EDITORA MERIDIONAL LTDA.

Rua Leopoldo Bier, 644, 4º andar – Santana
CEP: 90620-100 – Porto Alegre/RS
Fone: (0xx51) 3110.9801
www.editorasulina.com.br
e-mail: sulina@editorasulina.com.br

Janeiro/2025

Sumário

Prefácio à 2ª edição **7**

Preâmbulo
Martin Heidegger 9

Apresentação **11**

Capítulo I - Lance de vistas sobre o presente: a filosofia da técnica e o diagnóstico da atualidade **23**
1.1 As Conferências de Bremen 26
1.2 A técnica e a filosofia da cultura 36

Capítulo II - Antigos e modernos: origens historiais da questão da técnica **44**
2.1 A técnica segundo os antigos 53
2.2 A técnica segundo os modernos 65

Capítulo III - Bastidores do enfrentamento: a recepção dos herdeiros de Nietzsche **71**
3.1 De Simmel a Spengler 76
3.2 O confronto com os irmãos Jünger 82

Capítulo IV - Maquinação e Vivência: a ascensão do matemático e a era moderna **91**
4.1 O matemático e o advento do saber como certeza 95
4.2 A antropologia e a metafísica da subjetividade 105

Capítulo V - A questão da técnica: esclarecimento e circunstâncias **114**
5.1 A técnica e a essência da técnica 119
5.2 A armação: acontecimento e sentido 127

Capítulo VI - O império da armação: a escalada do mundo tecnológico **139**
6.1 A meta e a ultrafísica 141
6.2 A *poíesis* e o projeto cibernético 150

Capítulo VII - Balanço da reflexão heideggeriana: acontecimento, sabedoria e reviravolta **159**
7.1 Eleição e quietismo 163
7.2 Resignação e utopia 169

Conclusão **177**

Coda
Hans Moravec - Transmutação 184

Abreviaturas **186**

Referências **187**

Prefácio à 2ª edição

Heidegger pensou sobre a técnica de maneira profunda e original, oferecendo-nos uma proposta de reflexão a seu respeito que transcende o registro discursivo encontrado na vida cotidiana, mas, também, o próprio tratamento que sobre ela se elabora nas ciências humanas e no pensamento filosófico. O relato a seguir constitui uma versão totalmente remodelada de obra publicada com o mesmo título há seis anos, com o objetivo de examinar os vários aspectos envolvidos em sua reflexão sobre o assunto.

O pensamento heideggeriano sabidamente desafia muito mais do que o entendimento. A capacidade de análise e criação é provocada ao máximo a cada leitura. Os estudos que empreendemos durante o intervalo entre esta edição e a anterior, mais a ampliação do repertório bibliográfico, nos obrigam a revisar nosso primeiro tratamento da matéria. A estrutura permanece em linhas gerais a mesma, mas ampliou-se o texto em um capítulo, originalmente previsto para a primeira publicação, em que se situa o contexto de elaboração da reflexão heideggeriana sobre a técnica, convocando os intérpretes com os quais ela dialogou ou fez oposição.

As passagens repetitivas e transcrições, sempre que podiam gerar confusão, em vez de esclarecer a ideia em jogo no raciocínio, foram agora cortadas. O criticismo em parte ingênuo, em parte deslocado que havia no último capítulo foi igualmente retirado. A proposta de interpretação alternativa sobre a proveniência e estatuto da figura do que o filósofo denominou de armação foi mantida. A argumentação, porém, foi bastante retrabalhada, visando dar conta de como o assunto se conecta com os problemas do ser, da *poíesis* e do evento apropriador.

Para concluir, observo que o aprofundamento do estudo me tornou mais heideggeriano no tocante à atitude filosófica no registro teórico, sem me fazer perder a convicção de que este é secundário em relação ao prático. Assimilei melhor o entendimento de que a filosofia, no que tem de mais influente, pertence ao campo do que é extraordinário. Por outro lado, não deixei de pensar que, em última instância, ela só se legitima como função do desafio em ato que o viver bem constitui para a existência, pouco importa o que ache o homem normalizado da era da máquina.

PREÂMBULO

Martin Heidegger
Técnica*

O fato de as descobertas técnicas serem aplicadas e exploradas tanto para a construção quanto para a destruição, para obter lucros tanto quanto para trazer benfeitorias, criou a aparência segundo a qual a técnica – assim como seus produtos – encontrar-se-ia de fato fora dessa oposição [entre bem e mal].

Diz-se: a técnica é neutra – o homem é que a converte em uma benção ou uma maldição.

Porém, o que é o homem? O que é a técnica? Afinal de contas, o homem moderno é algo mais que a produção técnica do que ele é e do que ele não é em si mesmo? Produção essa que [para ele] também é, aliás, [forma de] asseguramento e representação? Afinal de contas, o homem é algo além disso enquanto objetividade disponível?

Quanto à técnica, o que é ela além da verdade do existente enquanto certeza distribuída sobre os objetos e as circunstâncias? Dessa verdade que fez domicílio na essência do homem, sem deixar de ter se tornado ao mesmo tempo o terreno de sua morada?

Quem pode dizer que a lucratividade oferecida pela técnica de construção seria um bem enquanto a economia que ela trás um mal? Talvez a atividade de construção, na qual o egoísmo metafísico do homem encontra livre curso e cria pretensos valores de uso, seja má em sua essência. Porém, pode ser também que a destruição – a anulação – na qual o homem é posto sem o saber pela técnica dita neutra seja um bem, na medida em que ela revela à plena luz o vazio de sentido do existente.

---

* Fragmento do manuscrito Der Anklang, 1939/1940. In: VIETTA, Silvio. *Heidegger – critique du national-socialisme et la technique*. Paris: Editions Pardès,

Talvez, a aparente neutralidade que a técnica gera em torno de si e que o ser humano acolhe com avidez, a fim de poder continuar encantado com a técnica, seja a última ilusão oriunda da metafísica, a ilusão que confirme, em suas maquinações incondicionais, [nossa] vontade de vontade.

Talvez, a aparente neutralidade da técnica e a fé cega posta nela possam ser sinal característico da ausência de suspeita por parte do homem metafísico a respeito da metafísica.

Talvez, a aparente neutralidade da técnica excite a sagacidade humana em tentar todas as possibilidades da técnica, de conquistar tecnicamente a natureza e de organizar tecnicamente a história, a fim de criar por essa via uma instituição mundial que, fabricada pelo homem, deverá assumir a prosperidade e o bem-estar do homem.

Talvez, enfim, possa ser que provenha dessa excitação pela técnica o fato de o homem metafísico ter tocado o extremo das derradeiras loucuras do seu egoísmo planetário.

Apresentação

Costuma-se remontar ao sofista Protágoras (séc. V a.C.) a afirmação fundadora do Ocidente segundo a qual "o homem é a medida de todas as coisas". O Oriente é tal coisa ou como tal se institui, desde nossa ótica, porque não conhece essa medida. Deixando de lado o interregno cristão, proviria do período clássico, sobretudo, a origem do humanismo moderno e de todo o seu conjunto de criações históricas. Desde Kant, porém, ocorre que paira de modo cada vez menos silencioso uma dúvida acerca da força dessa proposição. Descartes fundara a certeza no *cogito*, sem abrir mão de todo das garantias teológicas. Com Kant, instaura-se plenamente o pensamento humanista moderno, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, formula-se de maneira muito clara uma pergunta pela qual ainda pouca atenção tem sido dada e que consiste em saber, afinal, o que é o homem? (Kant [1800] 1992, p. 42; cf. Heidegger [1927] 1988, p. 8).

Perguntar quem nós mesmos somos, em vez de repetirmos a pretensa resposta sem noção da pergunta, é algo previsto a partir dessa época e que é posto numa situação filosoficamente essencial e derradeira com o anúncio da chegada do além do humano feito cerca de um século depois por Nietzsche. Schopenhauer observara que, para conduzir o homem a uma situação livre de prejuízos, não basta pô-lo num mundo melhor. Precisamos transformá-lo de modo que ele possa ser o que não é. Que o mesmo se torne outro: isso se torna pensado em sua inteireza, admitido sem vergonha e pregado com toda a radicalidade por Nietzsche.

> Vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu: nós que-

> remos, agora, que viva o super-homem! (*Zaratustra*, Livro IV, "O Homem Superior", § 2).

Antes de Heidegger, Nietzsche é quem realmente "inaugurou um campo de pensamento trans-humanista ou pós-humanista", corrigimos Peter Sloterdijk (1999, p. 22; cf. Arias 2002). Mas não se negará que, como ele o diz, a crítica ao humanismo feita por aquele primeiro "propaga uma mudança de atitude que dirige o homem para uma ascese reflexiva que vai bem mais longe que todas as metas de educação humanista" (p. 30). Heidegger, no entanto, puxou o freio em relação à tarefa proposta por Nietzsche. De acordo com este, a pergunta que mais e mais se coloca no horizonte de nosso tempo é: "como poderemos sacrificar a evolução do homem de modo a favorecer a produção de uma espécie superior a do homem?" (Nietzsche, ["Vontade de Poder"] II, p. 415).

Surpreendia o filósofo o fato de que, embora o homem seja uma imensa promessa, muito mais do que uma natureza, o homem evitasse explorar o mistério de sua condição, não percebesse que tem como missão se superar, saltar sobre si mesmo, procurar ir além do humano, já que, vendo bem, esse é o sentido da sua história: "o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem" (*Zaratustra*, Prólogo, § 4). Sentimento semelhante possuía o filósofo Max Scheler, em 1928:

> Dentro de uma longa história que já tem quase dez mil anos, somos a única época na qual o homem está se tornando problemático ante seus próprios olhos de uma maneira que é total e irremediável; estamos num tempo em que ele, embora não saiba bem, sabe que não sabe mais quem é (Scheler *apud* Safranski 1996, p. 289).

Cerca de um quarto de século depois, a perspectiva volta à baila pela voz de uma abordagem fáustica plenamente consolidada e conforme a qual encontramo-nos, agora, num momento em que o homem deixa de ser a medida e não pretende mais servir de guia, visto que se "houve um tempo em que os seres humanos sonhavam em ser como os deuses, agora eles querem ser iguais às máquinas, ser

produzidos e serem consubstanciais às máquinas" (Günther Anders apud Van Dijk 2000, p. 40).

Derivação plebeia e rude dessa ideia encontra-se hoje nos porta-vozes da tecnocultura contemporânea, segundo os quais o sujeito humano será sublimado pela máquina e convertido em organismo cibernético. Para um grupo relevante de pessoas com formação científica (tecnológica, na verdade), está na hora de pensar se não podemos levar uma outra forma de existência, após a mente ser transferida para uma rede neuronal artificial, através da substituição das células cerebrais por circuitos eletrônicos e conexões funcionais semelhantes. Quem sabe, defendem, pode estar a nosso alcance livrar a mente das limitações do corpo muito frágil em que ela está alojada.

> Pessoalmente em nada me incomoda a ideia de que possa haver algo melhor do que nós e de que tal possa nos substituir... Não vejo razão para crer que somos o fim da cadeia, e penso que algo melhor do que nós é possível (Danny Hillis *apud* Noble 1999, p. 163).

Heidegger situa-se entre esses extremos; no meio do caminho, mas indiferente às receitas dos corifeus da tecnocultura e de Nietzsche. O pensador se recusa a seguir pela senda pelos primeiros sugerida, dando um passo aquém em relação à pretendida superação da metafísica prevista por Nietzsche. Para ele, essa e o que lhe segue apenas revelam, cada vez mais, o caráter enigmático do ser humano e a beira de abismo a que pode levar nossa errância. O filósofo criticou os prejuízos advindos do nosso humanismo, mas rejeitou posicionar-se a favor do super-homem. Devidamente criticada, a figura serviu-lhe, antes, para tentar pensar um outro começo para o ser humano, já que não lhe parecia ser o caso de embarcar "na viagem apressada para onde ainda não estamos e nunca poderemos estar a não ser como monstros da técnica, como seres adequados às máquinas" (Heidegger, *Linguagem*, p. 148).

Em sua visão, somos seres aos quais está interditado o próprio conhecimento e, por isso, somos algo que só em parte é humana e que, embora corra perigo, não irá se esgotar na tecnologia maquinística, salvo na hipótese da destruição. Nenhum de nós pode saber com certeza o que somos, o que é o homem, se é ele uma transição, um

sentido, "uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou um enfado para os deuses?" ([1929] 2003, p. 9). Nenhum de nós o sabe ou pode dizer tanto e, por isso, legitimamente ninguém pode afirmar isso ou aquilo sobre nós. O homem é um ser, isto é, um processo que teve início e que não se sabe o fim, que, embora às vezes tente, está proibido de se pronunciar legitimamente sobre si mesmo. O homem carece dos títulos para poder afirmar o que ou quem é, porque, pensando bem, não é possível definir o que existe e pensa temporalmente, o que existe e pensa historicamente, como dizia em certo tempo o próprio Nietzsche.

Heidegger contenta-se, relativamente ao assunto, em afirmar que "somos um signo indecifrável" ([1951/1952] 1958, p. 23). O homem é um ser e, portanto, um tempo. Enquanto uma relação de copertença, sempre diferida, entre o ser e o ente, homem é o que age falando e, eventualmente, pensa (cf. Haar 1997). O propósito da presente reflexão consiste em examinar se é o caso, de que modo e até que ponto o pensamento heideggeriano sobre a técnica ajuda a esclarecer crítica e historicamente a fortuna desse homem pelo qual a filosofia, embora sem tê-lo definido bem, já se pronunciou com suspeita há mais de duzentos anos, em meio ao mundo que se descortina diante de nossos olhos com o avanço da tecnocultura.

Desde bom tempo, verifica-se que a técnica, encarnada primeiro no homem, mas, em seguida, na máquina e agora em redes de maquinismos com que, enredados, formamos um novo mundo, acabou se tornando uma força tracionadora de toda a existência. Pensá-la através de Heidegger significa explorar as hipóteses mais extremas em curso nesse contexto e indagar de onde provém sua hegemonia e valorização, de onde vem seu imperialismo planetário, sem sucumbir em sua propaganda, mas também sem temor humanista e reacionário. Significa procurar onde se origina seu apelo silencioso, fascinante e perturbador aos olhos da humanidade. Em suma, perguntar qual é a essência ou sentido desse poderio, à luz de uma reflexão histórica e filosófica.

Michel Foucault encerra uma de suas obras maiores e mais polêmicas lançando proposição sobre ponto que acabou por torná-lo célebre: a morte do homem. Para o pensador:

> A impressão de acabamento e de fim, o sentimento surdo que sustenta, anima nosso pensamento, o adormece talvez com a facilidade de suas promessas; mas nos faz crer que alguma coisa de novo está em vias de começar, alguma coisa de que apenas se suspeita, um leve risco de luz na base do horizonte – esse sentimento e essa impressão talvez não sejam infundados (Foucault 1978, p. 499).

Segundo o autor, concordamos já, a iminência desse perigo teria sido proclamada há mais de cem anos por Nietzsche. Este anunciou nosso eventual fim, a desaparição do homem tal como o conhecemos no âmbito do pensamento ocidental. Para ele, circunstância desse tipo é um correlato da morte de Deus. Atestada em *Assim Falou Zaratustra*, a liquidação do divino e transcendente anunciaria o fim do homem, porque privado de o que, epistemicamente, conferia-lhe unidade e sentido, o homem tende a se dispersar interna e externamente como objeto de preocupação social, política, moral e filosófica. Desde então, "o homem está em vias de perecer, à medida que brilha cada vez mais intensamente no nosso horizonte o ser da linguagem" (Foucault 1978, p. 500).

Nos anos 1960, a proposição foucauldiana pretendia dizer, entre os vários sentidos possíveis, que o estudo da língua sucederia o filosofar sobre o homem, o ser das palavras poderia vir a readquirir primazia sobre o ser humano, como – por suposto – ocorrera no Renascimento. Foucault, todavia, não foi filósofo por acaso. Na frase citada há um sentido que avança à frente de seu tempo. A lucidez levou o pensador a dizer, a respeito da morte do homem, que "não se trata de afirmações, quando muito de interrogações a que não é possível responder; há que as deixar em suspenso aí onde elas se formulam, sabendo apenas que a possibilidade de as formular de novo abre por certo sobre um pensamento futuro" (p. 501).

Parece, entretanto, chegado agora de todo esse tempo. Está surgindo uma situação em que este tema começa a extravasar o registro filosófico. O ponto se colocou no centro das perspectivas mais radicais em que reverbera a tecnocultura triunfante. A possibilidade de que o homem desvaneça como se apaga um rosto à beira do mar, quando as ondas beijam a praia, aparece hoje no plano do saber como algo mais do que mera

especulação. O pensamento tecnológico contemporâneo entende a seu modo a constatação de que há, "sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo de saber e não pode ser objeto de ciência" (p. 476).

Prova disso está no misto de especulação tecnológica e propaganda futurista em que está engajado um coletivo formado por cientistas, políticos, escritores, informatas, artistas e literatos segundo o qual o homem perdeu sua condição de figura dramatúrgica e protagonista histórico. Nosso corpo se aparelha de recursos artificiais e meios protéticos concebidos cientificamente, como substâncias sintéticas e regenerativas, enxertos e órgãos artificiais, captadores visuais e auditivos, pernas mecânicas computadorizadas etc. As cogitações acerca de sua reengenharia genética, se não sua alocação em ambientes puramente tecnológicos, chegaram ao cotidiano veiculadas pelos meios de comunicação. Destarte, para muitos, convém pensar doravante se os seres humanos não estão a ponto de se converterem nos organismos cibernéticos de que nos fala a ficção científica do século XX.

> [Em resumo] verificamos que a identidade humana está desestabilizada e que podemos esperar simbioses inesperadas entre o homem e a máquina, novas formas de controle e manipulação da vida, questionamentos radicais do destino planetário da humanidade (Janicaud, 2002, p. 101).

Durante bom tempo, séculos, na realidade, pretendeu-se que, via técnica, o objetivo era fornecer mais bens e melhores serviços à sociedade, aliviar os fardos de nossa existência, reduzir o sofrimento, aumentar o bem-estar e expandir os horizontes da vida humana.

> Hoje, os escritos de muitos cientistas, engenheiros e homens de negócios consagrados proclamam cruamente que, no final das contas, o telos da ciência nada têm a ver com o atendimento das necessidades humanas ou o alívio das velhas aflições da humanidade [...] mas com a criação de uma criatura totalmente nova, chamada por nomes como ciborgue, robô, super-homem, pós-humano ou meta-homem (Winner 2002, p. 2).

Winner exagera na reticência em relação ao movimento pós-humanista, porque, embora sigam por essa linha, seus porta-vozes propõem as mesmas bandeiras que foram as do humanismo.

> Através da bem cuidada, refletida e ampla aplicação da tecnologia sobre nós mesmos, podemos nos tornar algo que, vendo bem, não mais poderia ser descrito como humano – nós podemos nos tornar pós-humanos. Tornar-se pós-humano significa exceder as limitações que definem os aspectos menos desejáveis da 'condição humana'. Os seres pós-humanos não sofreriam mais de doenças, de envelhecimento e da morte inevitável (embora tenham de fazer frente a outros desafios). Eles teriam uma capacidade física e uma liberdade de forma – outros dizem 'liberdade morfológica'. Os pós-humanos também teriam capacidades cognitivas muito maiores, e mais refinamento nas emoções (mais alegrias, menos rancor, ou outras mudanças sobre as quais cada um decidirá) (More 2013, p. 4).

De fato, o curioso é a ressalva feita por muitos deles de que os pós-humanistas "não procuram a utopia", no sentido de um estado final de harmonia e perfeição, "mas o progresso perpétuo – o movimento sem-fim no sentido da sempre distante extropia" (superação da situação existente). O triunfo sobre os males da fome, da escassez, da doença e da morte não deve ser visto como instauração do fim da história. O compromisso primeiro com a pesquisa e o desenvolvimento de novos poderes via técnica, para além da nossa condição e do nosso planeta, indica – nietzscheanamente, diríamos – que "não há razão para crer que a vida ficará livre de riscos, perigos, conflitos e luta" (More 2013, p. 14).

Heidegger vislumbrou pioneiramente esse projeto, ao tempo de seus estudos sobre Nietzsche, entendendo-o como resultado da nossa "luta ilimitada pelo asseguramento do poder [sobre o planeta]" e, por isso, da "guerra sem limites" pelo "potenciamento do poder" (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 37) com que nos comprometemos como coletividade na era da técnica maquinística. Procedendo a uma reflexão sobre o que chamou de maquinação, o pensador reconheceu que, via a técnica e a vontade de poder que dela tomou conta, "o ser humano está a ponto de se apoderar da totalidade da terra e de sua atmosfera, de arcar e obter para si, sob a forma de forças, o escondido reino da natureza e de submeter o curso da história à planificação e à ordem de um governo terrestre" (Heidegger, *Holzwege*, p. 336). Evitando se colocar contra ou a favor do processo, ele, nesse contexto, se propôs uma pergunta:

> Será a tecnicidade a passagem histórica para o término, a derradeira queda do homem na condição de animal tecnificado e que, assim, perde inclusive a animalidade originária que o ligava aos demais animais; ou será que ela pode ser tomada, antes de mais nada, como um abrigo e, assim, algo capaz de servir de fundamento para [repensar e levar] nossa existência? (Heidegger, *Contribuições*, p. 194).

A Heidegger preocupava só uma questão: a do ser e de seu destino no Ocidente. Na abordagem da técnica por ele proposta, não há, propriamente falando, um tratamento teórico, político ou sociológico do assunto. Segundo Jean Pierre Séris, verifica-se nela uma "soberba indiferença em relação à vida material, à produção, ao consumo e às trocas, que não saberíamos dizer se é decididamente provocativa ou sonambúlica" (2000, p. 304). Para ele, tudo se resume em pensar o ser. "Somente o homem, entre todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: é o ente que é" (Heidegger, *Contribuições*, p. 49). A problematização acerca da técnica que ele propôs se impõe neste contexto, mas nem por isso é irrelevante, ao nos levar a pensar as apostas em que estamos comprometidos por meio dela e, assim, o destino do ser humano na era da máquina.

A reconstrução do pensamento heideggeriano sobre a questão da técnica aqui empreendida se propõe a seguir essa linha de análise, examinar de que maneira suas ideias se inserem no confronto da reflexão com a tecnologia e, assim, verificar se contribuem ou não para ampliar nosso entendimento acerca de sua problemática histórica e filosófica. A proposta de pensar a técnica que ele, apesar da falta de sistematicidade, assumiu pode nos ajudar a ver melhor as apostas com que, agora, estamos comprometidos, mas, também, os desafios que precisamos sobrepujar, se quisermos, como ele mesmo afirma, estabelecer uma nova relação com esse processo – se é que podemos escapar, se não a uma possível catástrofe planetária, pelo menos ao nosso imperialismo tecnológico.

Impera atualmente a convicção segundo a qual a realidade por nós vivenciada é movida ou estruturada pela tecnologia. O fato, porém, é que poucos sabem o que se está a dizer assim. A razão é que o

termo "tecnologia" parece evidente em sentido, quando não o é nem em definição. A expressão costuma ser puramente retórica, no sentido de que não se tem noção do seu continente. Apenas como exceção a palavra serve para referir algo de valor ou efetivamente proposicional. Heidegger, veremos, enfrentou essa charada com o mérito de ter conseguido manter longe de seu discurso um humanismo ultrapassado pelas circunstâncias, ao assinalar que, no limite, "o zelo pelo clássico e pelo humanismo é mais nefasto do que a ignorância pura e simples desse patrimônio cultural" ([1941] 1985, p. 22).

Também a cultura, estava sob sua mira, envolvida que se encontra no turbilhão promovido pelo moderno imperialismo tecnológico. "O otimismo cultural democrático reivindica a salvação e a liberação das massas, utilizando e promovendo a técnica em todas as suas conquistas" (Heidegger 2006, ["Meditação"], p. 47). O americanismo não era para ele outra coisa do que a modelagem, neste contexto, de um homem "cuja *cultura* não é, na maior parte das vezes, senão a tirada de almanaques e revistas ilustradas, de reportagens radiofônicas e salas de espetáculos" (Heidegger [1941] 1985, p. 28).

De acordo com o pensador, tecnologia é o título que podemos conferir ao ente em sua totalidade quando é perpassado pela essência da técnica, mas não qualquer uma: trata-se, sobretudo, da essência que, via a técnica, se expõe e se aperfeiçoa como armação de um certo tempo e seu mundo (era atômica, era espacial, era da informação, era da máquina). A tecnologia é formadora de uma época, expressa um modo de ser que abre um mundo, na medida em que é a correspondência entre um processo de posicionamento da realidade e uma forma de interpelação de nossa existência. O pensamento reflexivo tende a ser posto de lado conforme avançam o calculismo e a sistematização da existência. A retomada ou manutenção da primeira atitude importa como contraponto à "pretensão arrogante da técnica em saber a solução dos enigmas e trazer-lhes solução" (Heidegger, *Seinsfrage*, p. 101).

Seguindo o exemplo de *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural: comunicação e teoria crítica da sociedade* (1999/2004), deseja-se, nestas páginas, reconstruir o pensamento heideggeriano com atitude que visa menos expor suas ideias, tarefa para a qual já se dispõem de ampla e refinada literatura, do que proceder à exploração de

seu potencial epistêmico e reflexivo. Na ocasião de um de seus cursos, o pensador disse o seguinte:

> Traçaríamos uma imagem bem estranha dos pensadores se achássemos que eles pensam sem errar. Os pensadores essenciais são precisamente aqueles que pensam o verdadeiro, apesar dos vários erros que lhes 'ocorrem'. Por isso, também a discussão entre pensadores possui um caráter e sentido diversos da crítica e polêmica, tão necessárias e habituais no campo das ciências. A discussão entre pensadores não negocia criticamente se o dito é correto ou incorreto. Sua discussão é pronunciamento, sempre diverso, a respeito do modo em que se pensa originariamente o pensado, o modo em que este se aproxima ou se afasta da origem, a ponto de manter-se sempre numa distância, e a respeito da experiência de que tudo aquilo que cada pensador pensa é, no fundo, sempre o uno e o mesmo (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 55).

Desejamos nos apoiar nessa tese, ao propormos a presente leitura da reflexão sobre a técnica feita por Heidegger. Importantes estudos, como dito, procederam já à análise da questão. Borgmann e Mitcham (1987), revisando a literatura sobre o problema da técnica em Heidegger, nos fornecem a base para pensarmos que esses revelam pelo menos quatro estágios, dos quais fornecemos alguns exemplos entre parênteses:

> – O primeiro é o estágio de recepção sistemática e exposição comentada, ambas em diversos graus, dos textos referenciais (Loscerbo 1981; Mazarella 1981; Berciano 1982; Seubold, 1986).
>
> – O segundo é o estágio de diálogo crítico e reflexivo com os mesmos (Schirmacher 1986; Zimmerman 1990; Millet 1999; Young 2002; Rojcewicz 2006).
>
> – O terceiro é o de desenvolvimento de investigações aplicadas por elas inspiradas (Coyne 1995; Winograd 1987).
>
> – O quarto é o de exploração filosófica mais ou menos livre das ideias (Borgmann 1984; Hottois 1984; Ihde 1992; Borgmann 1998; Kroker 2003; Sloterdijk [2001] 2011).

Acreditamos que nosso estudo possa ser situado na encruzilhada entre o segundo e o quarto desses estágios. Heidegger escrevia por vezes muito experimentalmente, especulando num sentido novo e radical, que pode ser atestado logo de início, através da singular terminologia que empregou em suas falas e em seus escritos. O pensador acreditava que "somos aqueles que estão começando a experimentar a superação da metafísica histórico-ontologicamente e que se articulam com a força de tração desta superação para perpassar e ir além do infundado e disforme característico da passagem" (Heidegger, *Niilismo*, p. 15).Tentar esclarecer esta e outras passagens nebulosas, em que se conjugam ideias claras e jargão obscuro, é um dos objetivos deste trabalho, mas não o realmente principal. O texto que propomos ao leitor também explora a reserva de sentido aí existente, objetivando menos conservar uma fidelidade aos escritos do mestre do que, sem lhes fazer violência, abordá-los de modo a iluminar os problemas e os ganhos da sua reflexão sobre a técnica.

Nesse sentido, a proposta subjacente a este estudo é claramente anti-heideggeriana, partindo-se da premissa que se deseja esclarecer o mais objetivamente possível um pensamento que sempre renegou esse tipo de pretensão. Heidegger disse certa vez que "uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam" (Heidegger, *Conferências*, p. 19). A submissão servil, em vez de crítica e dialética à máxima, levou o pensador a entender que esse debate é conduzido pelo ser, pelo destino, quase que por uma fatalidade. A perspectiva de entendimento, todavia, não é necessária, levando em conta que o importante, do ponto de vista do seu autor, é que, em cima de suas teses, "cada um faça suas próprias perguntas", contradiga ou "prolongue minha problemática em outras direções" (Heidegger/Towarnicki 1969, p. 82).

Significa, no caso, que propomos uma reflexão crítica, um diálogo aberto com as ideias e uma apropriação criativa do pensamento heideggeriano. Busca-se a nosso modo não uma ruptura, nem uma negação, "mas – para empregarmos suas palavras – uma apropriação e transformação do que nos foi transmitido" (Heidegger, *Conferências,* p. 20). Ninguém pretende empregar os escritos de um filósofo

consagrado para advogar outra causa com boa grife, que fique claro; mas também não se deseja ser mais uma voz num coro dócil e que se contenta em recitar um texto pretensamente sagrado. A leitura que propomos tem um sentido crítico, porque recusa várias premissas e convicções do pensamento heideggeriano, mas não é negativa, porque ao mesmo tempo descobre nele uma reflexão fundamental para se poder pensar um tema de amplo interesse: o problema do bem viver e do futuro do homem na era da técnica maquinística.

Hannah Arendt escreveu que pensar é uma atividade que interessa a poucos e que menos ainda têm o privilégio de desenvolver. Na hora da técnica planetária, isso "pode ser irrelevante, ou de relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é para o futuro do homem" ([1958] 1993, p. 338). Submetendo o espólio à avaliação crítica, procuramos mostrar, neste estudo, que poucos pensadores compreenderam melhor ou lançaram tanta luz sobre essa curiosa questão quanto Martin Heidegger*.

---

* Deixamos de incluir neste volume nota explicativa sobre nossas decisões quanto à maneira de traduzir para a língua portuguesa várias expressões heideggerianas. Apenas em relação ao termo *Ge-Stell,* mencionamos aqui nossa adesão à solução do problema dada por Marco Aurélio Werle. Seguimos nesta obra a proposta do tradutor e, para verter o termo, empregamos a palavra *armação* (cf. *Cadernos de Tradução* 2, Depto. de Filosofia – USP, 1997). Caberá ao leitor não amestrado julgar a propriedade dessa e das demais soluções que adotamos. Para tanto, convém que se leve em conta nosso objetivo, e não a subserviência a textos tidos como sagrados e que, às vezes, encontra-se no estado de prestação de vassalagem em tantos estudos sobre Heidegger. Observamos ainda que as conclusões deste estudo, embora se baseiem em bom número de fontes, não se escoram em toda a documentação existente sobre a temática nestas páginas abordada. Como todos os outros comentadores do assunto, compulsamos parte, maior ou menor, de um acervo literário ainda em fase de divulgação. No volume 76 das Obras Completas (*Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik*), por exemplo, encontram-se referências de interesse central sobre nosso assunto. Embora já publicado, o texto, porém, ainda não foi traduzido para língua ao alcance de nossa capacidade de estudo da obra de Heidegger. Espera-se que, numa eventual edição ulterior, sendo de interesse e viável, possamos dar conta de seu conteúdo. As referências bibliográficas dos trechos citados encontram-se no final do volume. Os textos mais empregados, com exceção dos oriundos dos cursos, serão citados conforme tabela que está na página 191.

Capítulo I
Lance de vistas sobre o presente: a filosofia da técnica e o diagnóstico da atualidade

Heidegger tende a ser visto pelos interessados na matéria como um filósofo da técnica, mas isso só à primeira vista se revela verdadeiro: o filósofo deve ser visto, antes, como um pensador da essência da técnica. Para ele, o sentido da técnica não é algo técnico. A técnica possui o seu ser, para além da condição de ente ("coisa") com que, ingenuamente, se apresenta do ponto de vista cotidiano e especializado. A propriedade que a técnica eventualmente confere a certos entes, o técnico, não deve ser confundida com ela mesma, nem com o movimento que, assim, a vincula e, com tanto, intervém na formação de um mundo. As "filosofias da técnica" costumam ignorar essas distinções e, por isso, "não passam de frutos do próprio pensamento técnico ou, no máximo, de meras reações contra ele, ou seja, a mesma coisa" (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 216).

Do ponto de vista moderno, a expressão filosofia da técnica é, no mínimo, ambígua, porque, em termos modernos, técnico é tudo o que exclui a reflexão (filosofia). Nesse sentido, a técnica não põe questão espiritual alguma: ela sabe ou não sabe, opera ou não opera, funciona ou não funciona. "Dentro da maquinação, sempre há problemas, as bem conhecidas dificuldades, mas essas estão ali para serem superadas" (*Contribuições*, p. 76). Quando se fala que há um problema técnico em relação a algo, este, em geral, se esgota na procura de soluções, no cálculo dos processos e meios com que se pode eliminá-lo. A resposta esperada consiste em fazer com o que funciona mal, ou mesmo não funcione mais, passe a funcionar ao máximo

possível, ou seja substituído por algo mais econômico e funcional, de acordo com o saber disponível no momento.

Como diz Max Weber, a técnica, em geral, se apresenta para nós sempre que surge um "problema", consistindo, essencialmente, no saber aplicado para solucioná-lo, no cálculo dos meios para vencê-lo. A origem da mesma é a "existência de dúvidas sobre os meios mais racionais [para conduzir uma ação, qualquer que seja o ponto de vista da atividade]" (Weber [1922] 1964, p. 47/48). O saber, na técnica, é invocado para calcular os meios necessários à realização de uma ação em que, à primeira vista, ao menos, o principal é a atividade instrumental e calculadora. A técnica, claro, também pode significar o conjunto das máquinas e aparelhos de que o homem dispõe, o emprego desses utensílios em suas atividades, a conexão objetivamente formada entre eles e o homem ou, ainda, uma força vaga e poderosa a que ele rende louvores, mas essas são formas mais ou menos grosseiras de a descrever, que só valem no discurso cotidiano (*Língua*, p. 15).

Quem coloca questões ou faz perguntas a respeito da técnica, no sentido de que tem dúvidas não sobre os meios, nem sobre os fins, mas sobre os problemas que a invocam e a própria atividade que os enfrenta (o calculismo), se encontra, portanto, noutro registro. O sujeito da técnica deve ser distinguido do sujeito que se propõe a refletir a seu respeito. O primeiro se confronta com um problema, para solucioná-lo mediante a aplicação ou desenvolvimento de uma fórmula, quando não se dedica a promovê-la, mas eventualmente também a condená-la com seus discursos. O segundo conserva uma distância em relação a tudo isso, para pensar a origem e o sentido da técnica como saber definido pelo calculismo, a forma e os problemas que advêm do seu crescente e impensado predomínio em nossa existência.

No limite, pergunta pelo problema "da" técnica, portanto, quem se interroga sobre o modo como somos ou podemos (ou não) vir a ser numa era em que, entregando-nos loucamente ao cálculo desenfreado de tudo o que se nos apresenta, com ou sem falação a respeito, sucumbimos no que o filósofo chamou de imperialismo tecnológico planetário.

> Hoje em dia, por exemplo, o homem tem toda a confiança e familiaridade com as máquinas; para ele a coisa mais comum é o uso de aparelhos técnicos, a ponto de relacionar-se com eles como se fossem seres vivos. Mas quem sabe o que é a máquina? Quem sabe o que é a técnica? Quem tem alguma ideia acerca da essência da máquina, do ser desse ente que fundamenta a essência irresistível da máquina? Mesmo que algumas pessoas isoladas tivessem uma vaga ideia sobre esse ser e sua história, o que significa sobre seu destino, diante do caráter urgente e incondicional da produtividade cotidiana, esse saber e o que nele se sabe não passariam de um nada superficial (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 349).

Heidegger também não pretende ter esse saber, observando que o problema, para ele, não é tal, mas, sim, o do nosso destino neste contexto. O filósofo se pergunta pelo futuro do ser humano na era da técnica planetária. O homem atual está tão desorientado em relação ao problema do ser que chega a tratá-lo como simples verborragia. O resultado é não se dar conta de que a reação contra o ser agenciada pela técnica só acontece por seu próprio intermédio, isso tem a ver com o próprio modo de ser humano, o seu ser na hora atual.

Em seus primeiros escritos, observara o autor que o homem fabrica utensílios sob a forma de instrumentos, ferramentas e máquinas. A serventia é a essência das várias formas de utensílios, remete ao que está pronto para se usar (instrumentos), manusear (ferramenta), operar (máquina). Os utensílios são fabricados por meio de processos através dos quais eles conquistam e passam a possuir uma prontidão para o seu uso por parte do homem. O significado disso é que os utensílios só são tais através de conexões com outros entes e que, portanto, remetem a totalidades: são formadores de mundo, na medida em que interagem com o ser humano e os seres humanos somente são tais interagindo com eles em meio àquela totalidade (Heidegger [1928] 2003).

Apesar de suas limitações, a técnica artesanal permitia que o homem tivesse um certo conhecimento de si e de seu mundo de acordo com sua medida. Os instrumentos se prestavam à atividade manual, permanecendo extensão ou parte do corpo humano. A tendência das ferramentas a formar sistemas de instrumentos, no entanto, rompeu essa situação. Os sistemas de instrumento

evoluíram para a condição de vastos maquinismos. O homem foi envolvido em redes que se desenvolvem de modo cada vez mais automatizados, formando mundos autônomos de conexões entre homem e máquina que ultrapassam seu saber e comando (*Zollikon*, p. 154).

Em resumo, a manualidade cedeu espaço para a maquinação. Os artesãos foram, aos poucos, substituídos pelos operadores. Depois, os trabalhadores se converteram em apêndices dos maquinismos. O homem foi desapossado do saber. No limite, nos tornamos peças de um vasto engenho, em que o lugar fixo tende a se converter em ponto móvel e substituível. O comando das tarefas recuou diante da submissão a regras decididas alhures e que poucos entendem internamente. O homem se encaixa socialmente em um sistema de aparelhos que, em vez de controlados, antes lhe definem a perspectiva de existência (Vioulac 2007, p. 140-160).

Destarte, a existência está se tornando uma vasta estrutura sociotécnica em que subjaz uma ordem maquinística de corte cibernético, cuja coerência e racionalidade, onde lograda, depende do ajustamento mais ou menos funcional e regulamentado de milhões de propostas, escolhas e decisões elaboradas com base nas informações que circulam nos seus sistemas de informação e veículos de comunicação. As pessoas tendem cada vez mais a se autodeterminar e a fazer escolhas racionais sobre o que lhes interessa e têm de fazer, mas na medida em que essas se multiplicam na escala do incogitável ninguém mais controla os rumos ou sequer medita para onde e por que estamos indo como coletivo.

Tudo isso está na origem da Questão da Técnica proposta por Martin Heidegger.

1.1 As Conferências de Bremen

A Questão da Técnica, a pergunta que essa última nos sugere, e não a técnica mesma, é o tema de conhecido ensaio heideggeriano publicado com o mesmo título em 1954. Reluz nele uma meditação iniciada mais ou menos vinte anos antes e que teria prosseguimento até sua morte, em 1976. Conforme se sabe, o texto é uma versão reelaborada de

palestra proferida com o título de "A armação" (*Das Ge-Stell*), no contexto do ciclo chamado *Lance de vistas sobre o que é* (*Einblick in das was ist*), promovido pelo Clube de Bremen, em fins de 1949.

O ciclo compõe-se de quatro alocuções: a coisa, a armação, o perigo e a virada. Na primeira, o pensador procura na figura da coisa um parâmetro para avaliar o tempo presente. Em seguida, caracteriza a armação como a essência ou o sentido da tecnologia que o definiria. Na terceira, medita sobre quais perigos para o ser humano se abrigam nessa situação. Finalmente, explora as possibilidades de sua reviravolta e especula sobre as chances de salvação do ser no tempo da metafísica consumada e do imperialismo tecnológico.

Segundo Heidegger, Nietzsche anuncia com sua doutrina da vontade de poder a chegada da era da dominação incondicional da metafísica através do avanço da tecnologia maquinística. A técnica moderna é promotora da paulatina encarnação dessa doutrina em todos os entes, preparando seu vindouro triunfo como forma de mundo. A metafísica ingressa em sua etapa de acabamento em coincidência com o advento do império da técnica, na medida em que, pela técnica, impõe-se a certeza ou convicção de que se pode fazer a história mundial de maneira simultaneamente segura e incondicional. Os confrontos entre civilizações, os conflitos internacionais e as lutas de classe são meros estágios de um movimento em que o ponto em jogo é, antes, o domínio do planeta por parte de nossa espécie.

A tecnologia é, tendencialmente, a mediação mais central a todo esse processo, o meio através do qual o fixamos, pondo-o em execução numa escala planetária. "A completa organização técnica do mundo é a fundamentação metafísica para todos os planos e operações [do homem atual]". É algo que se "experimenta de forma radical e incondicional e que é levado mais e mais ao pleno acabamento" (Heidegger [1942] 1992, p. 86). A história mundial do século passado é já um transcurso do que acabou ou já aconteceu: a realização do último estágio da metafísica. A explicação para tanto, todavia, não reside ou se esgota apenas na referência à técnica. A chamada armação já está no comando quando isso acontece.

Heidegger observa que, embora tenha cumprido seu papel, a metafísica todavia não desaparece neste contexto, "permanecendo no po-

der como diferença ainda vigente entre ser e poder". Entretanto, não se pergunta pela natureza dessa diferença ontológica, sobre como ela se manifesta numa de era de acabamento regida pelo poder tecnológico. Limita-se a notar que, nesta etapa, a armação desponta como a forma fundamental de correspondência da técnica com a vontade de vontade que se institui como princípio dominante do ser na era do acabamento da metafísica. O âmbito em que isso ocorre pouco importa, estendendo-se da natureza à sociedade, passando pela cultura e a política, mas até isso não é de grande relevância, visto que, "faz tempo, essas esferas foram superadas por outras relações com o ser e, doravante, levam uma existência aparente" (*Heidegger/Jaspers*, p. 163).

No período anterior, parece que nossa posição no mundo era, sobretudo, a de uma correspondência mais ou menos harmoniosa: "O trabalho do camponês, por exemplo, não provoca[va] o terreno: ele confia[va] a semente à sua forma de crescimento, protegendo-a de acordo com seu alinhamento" (*Bremen,* p. 46). Na era atual, ao invés, o mundo se torna manancial de recursos, dependente de uma posição essencial radicalmente nova em relação à da metafísica tradicional e que ele chama de ordenamento provocador (*Be-Stellen*). O velho moinho fluvial existia por causa do rio. A moderna central hidrelétrica, ao contrário, tende a ser sua razão de existir. O primeiro se encaixava em seu ritmo. A segunda converte-o em peça do sistema fluvial e energético, fornecendo-lhe o sentido. O movimento tecnológico global, no limite, promove uma correlação aterradora, mas essencial entre os fenômenos de paz e de guerra, da vida e da morte. "Atualmente, a agricultura é uma indústria alimentícia mecanizada, que em sua essência é o mesmo que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás e em campos de extermínio" (*Bremen*, p. 49-50).

Heidegger procura salientar assim que a provocação ordenadora subjacente ao que chamou de armação caracteriza-se por não produzir nada que valha por si mesmo, nada que sirva em si mesmo, mas apenas o que permite que o ciclo de produção e consumo prossiga indefinidamente. A armação ordena o que está presente como recurso (p. 63). Por isso, aliás, é que, embora o homem à primeira vista desponte como responsável pelo processo, seu lugar nele, por isso mesmo, é incerto, senão fantasmagórico. Em meio a tanto, o

homem é uma figura em vias de desaparição, é algo que, no extremo e em toda a parte, é cada vez menos relevante (p. 52).

Quando Lewis Mumford estabelece uma linha de continuidade entre o pentágono do poderio tecnológico moderno e as máquinas sociotécnicas do antigo Oriente (Mumford 1967, 1970), sugere enfoque que nos permite entender o defendido por Heidegger. Para aquele, a técnica possui uma vocação niveladora e uniformizante, que tende a imperar sobre o componente poético e criativo do ser humano desde a origem da civilização. Heidegger passa por alto essa hipótese, porque, para ele, a máquina só começa a se impor como chamamento do homem (moderno) pela armação. A reinterpelação do modo de pensar técnico por esse princípio misterioso e enigmático, porque estranho às pretensões de explicação pela filosofia da técnica ou às da ciência positiva, é algo próprio e exclusivo da época que, por isso mesmo, pode-se denominar de moderna (modernidade).

A armação estabelece uma nova relação com o ser, bloqueando o acesso à sua proveniência essencial e originária como revelação (*aletheia*). O próprio da armação é, com efeito, a exigência de que todos os entes se convertam em recursos. O aparecimento da armação está ligado ao surgimento da "ação fundamental e essencial que ordena", isto é, a ação que reinterpreta a natureza como "recurso fundamental" (Bremen, p. 67). A natureza, o homem incluído, passa a ser calculada; sua verdade, a ser padronizada, uniformizada e planejada sistematicamente (p. 78-79).

O ordenamento provocador, continua, tem a ver conosco, mas não é um processo humano, embora o homem tenha nele seu papel: seu curso é predeterminado por uma espécie de destino. O processo depende de algo que, embora se ligue ao homem, escapa à sua capacidade de decisão e possibilidade de soberania. O homem não é o sujeito da técnica, mas aquele a quem a essência escondida da técnica interpela de uma forma que tende a ser cada vez menos humana. A conduta coletiva em termos de provocação e comando é exigida de nós, em vez ou muito antes de ser por nós controlada. Nesse sentido, pode-se afirmar mesmo que, em última instância, "o homem é o empregado do ordenamento" (p. 53).

Em Heidegger, o fundamental em todo o processo é, portanto, a conversão de tudo o que existe, incluindo o homem, em manancial de recursos, material para exploração e desenvolvimento de projetos. Observar-se-á com relação à técnica, em primeiro lugar, a transformação do ser em reserva ordenável, algo que, formando um todo, explica-se menos pela vontade do homem, ou mesmo via o apelo do ser, do que por aquilo que o autor defendeu que chamássemos de armação (*Ge-Stell*).

> Ge-Stell designa o recolhimento universal do ordenamento da completa ordenabilidade do que se apresenta em sua totalidade: é o estabelecimento da circularidade do ordenamento provocador (p. 55).

A armação designa o processo de posicionamento do ser em que se recolhem todos os entes de modo a fazer cair no esquecimento seus modos anteriores de se tornarem presentes. Noutros termos, é o sentido ou a essência da técnica moderna (tecnologia). O perigo imediato que a habita é o de nos velar totalmente a questão acerca do nosso ser, na medida em que ela se impõe de modo cada vez mais concreto em todos os setores da existência.

Na armação, encontramos, porém, mais do que um perigo: nela o encontramos num estágio supremo, porque a armação não apenas é distinta de um simples modo de ser, mas põe em risco de destruição, mais do que a questão, o próprio ser humano. O perigo supremo que a ronda é o de se cristalizar como uma estrutura totalmente acabada, visto que através da armação é o ser, "a essência do homem, que é solicitado a emprestar ajuda à essência da técnica" (p. 97).

Segundo Heidegger, a armação é a essência historial da técnica moderna.

> A técnica moderna não existe em virtude da máquina; ao invés, a máquina é tal em função da essência da técnica. Portanto, nada se diz sobre a essência da técnica moderna representando-a como técnica maquinística (p. 56).

A caracterização essencial da técnica moderna se encontra, portanto, em algo que não é técnico: reside na sua armação como novo princípio de existência, no correlato esquecimento de seu enraizamento em nossa condição, na progressiva maquinização dos entes em geral, num evento radical e misterioso, que termina por nos prescrever uma existência cada vez mais ordenada, uniforme, calculável e automática. A principal prova disso encontrar-se-ia no fato de que, em nossa era tecnológica, tornamos-nos, nós mesmos, elemento de reserva ou peça de reposição do processo de produção do real. A armação está instalada em nossa essência a tal ponto que o ser tende a se interpelar unicamente como maquinismo (de trabalho, de consumo, de autossatisfação) (p. 62).

Conforme se lê no texto "A superação da metafísica" (*Ensaios*, p. 61-86), a conversão de todo existente em matéria-prima, em reserva para exploração, em estoque, não poupa sequer o ser humano, passando a ser previsível que, "algum dia, fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano" (p. 82). Os objetivos e as metas, referidos ao ser humano, só existem para ela como meios de sua própria fúria cega e realização ilimitada, veiculadas pela técnica e encarnadas na máquina. A época é, noutros termos, de extremismo. Os homens sucumbem a um estado último, em que têm a ilusão de que possuem sob seu controle o real, de que o verdadeiro coincide com o que têm pleno conhecimento e de que o conhecimento diz respeito apenas ao que dominam e podem produzir artificialmente.

Na expressão heideggeriana, a finalidade a que essa situação [tecnológica] toda obedece é a "de institucionalizar o espaço de jogo para [sua própria] jogada [ou lançamento]" (p. 78). A sociedade se entende como tecnológica, depois de ter sido vista durante breve lapso como industrial, embora, como categoria, tenda a assumir um caráter fantasmagórico. As tarefas confiadas à técnica são cada vez mais a principal forma de legitimar o fato de que, devido a essa circunstância histórica, promove-se todo o tipo de catástrofes (catástrofes ambientais, caos urbano, superpopulação, terrorismo tecnológico, surtos epidêmicos, conflitos militares e fome endêmica em regiões atrasadas etc.) (p. 78).

Por toda a parte, os homens começam a lutar pelo poder capaz de solucionar seus problemas, pela posse e dominação incondicio-

nal de todas as suas circunstâncias planetárias, uma vez convertida a tecnologia em seu principal determinante. A tecnologia veicula ou articula o modo de ser da humanidade, quando sua essência tende a desapropriá-la da possibilidade de pensar seu modo de ser e, assim, a bloquear o caminho que lhe permitiria dispor de outras formas de existência que não as tecnológicas e maquinísticas.

As compulsões irracionais do animal que, conforme a metafísica ocidental, nos definem movimentam-se no sentido de estabelecer uma sobrevivência confortável e estabilidade material a qualquer custo. Porém, apoiam-se numa vontade de apoderamento generalizada, que submete a vida e o homem ao cálculo, controle e planejamento, sem livrar-nos de quedas no primitivismo e bestialidade, das quais são exemplo menos os banhos de sangue tribais africanos do que as guerras mundiais e as catástrofes ambientes provocadas pelo aparato tecnológico e industrial.

Em termos mais gerais, os sucessivos apoderamentos sobre a existência permitidos pela tecnologia levam ao abandono do problema do ser: seguimos cega e furiosamente, sem pensar, impelidos por uma vontade de poder que não exige justificativa. As possibilidades que aquele contém, as variações do modo de vida que sugere, são inconsciente e mecanicamente negadas, devido ao triunfo de um projeto cujo sentido é o cálculo completo e o total controle da existência. O ser entra em eclipse. A expansão racional das capacidades tecnológicas se desenvolve de acordo com uma crescente insatisfação com nossas condições vitais de existência. A humanidade passa a depender de um circuito de retroalimentação interminável: e "essa circularidade entre o abuso (racional) e o consumo (irracional) é o único processo que caracteriza o destino de um mundo que deixou de ser mundo" (p. 83).

Embalada em fantasias de poderio apoiadas em seu processo de posicionamento mais recente (moderno), a humanidade é, todavia, assim arrastada para o terreno de uma servidão incondicionada à tecnologia maquinística. As múltiplas possibilidades de ser que a metafísica tradicional recalcava passam a depender de um processo de seleção redutora, por aquela determinado. Por isso, conhecemos agora um momento em que se faz "necessária uma luta [com nós mes-

mos] para decidir qual humanidade pode dar acabamento ao niilismo" (p. 79). Como teria visto Nietzsche, não é qualquer homem que pode realizar historicamente o niilismo incondicionado, a liquidação do ser humano tal como estruturado pelas metafísicas tradicionais.

> Longa em sua duração, essa guerra não se encaminha lentamente para uma paz como nos tempos antigos, mas, sim, para uma situação em que não mais se faz a experiência da guerra como tal e, também, tudo o que se refere à paz torna-se sem sentido e inconsistente (p. 81).

O resultado imediato dessa guerra surda e generalizada é a radicalização da falta de distância entre o mundo e o ser humano, a perda de mundo por parte de uma humanidade cada vez menos histórica. A técnica sugere que tudo é imediato: é assim que tudo mais e mais aparece. A armação, responsável por esse chamamento, nos enfia em uma situação na qual tudo aparece de modo cada vez mais fluído e imediato, mas por isso mesmo cada vez mais privado do caráter de coisa. O espaço e o tempo parecem sempre mais curtos à subjetividade, porque se deixam manipular mais livremente graças aos expedientes maquinísticos. À perda de distância assim surgida é correlata uma ausência de proximidade: as coisas, nós incluídos, são algo que se perde com a ascensão do "império da falta de distância".

Segundo a I Conferência, vale notar, coisas são os entes enquanto ensejam que os quatro (mortais, imortais, céu e terra) "se conjuguem numa única quadratura de reunião" (*Ensaios*, p. 151). A experiência cotidiana que pode nos proporcionar uma jarra, por exemplo, eventualmente expressa nossa relação com os entes na condição de coisas. Como? Sempre que a jarra reúne e conjuga situações, recolhe e ilumina momentos e relações de nosso ser com outros e, assim, abre um mundo singular e distinto de todos os outros possíveis, na medida em que não se desfoca da reunião e das situações que a jarra propiciou (cf. Borgmann 1984). Os Quatro, reunidos, representam, nesse sentido, a senha heideggeriana para uma espécie de fundo do mundo, para aquilo que se ilumina ou revela quando o ser se junta e conjuga através de coisas e situações. "A coisa leva os

quatro, na distância própria de cada um, à proximidade recíproca de sua união" (p. 155; cf. Young, 2002, p. 91-104).

Heidegger entende que, originariamente, a verdade não é uma propriedade de nossas representações, quaisquer que sejam. A verdade reside na existência mesma e se revela, metaforicamente, pela palavra fundamental e originária, a palavra poética. A palavra poética expressa e significa, em vez de tentar representar e enquadrar, isto é, ela evita os procedimentos linguísticos que abrem caminho para o avanço do cálculo e a armação. Em relação ao mundo, a proposição sobre a verdade assim entendida é correlata à distinção passível de ser feita entre mundial e mundano. A verdade remete ao processo poético e criativo de mundanização do mundo, porque "o mundo é a verdade essencial do ser". Pela via da armação, esse mundo passa mais e mais, ao contrário, a ser mundializado (*Bremen,* p. 74).

Nessa altura, a salvaguarda do ser, o mundo, começa a ser destituído de suas prerrogativas, tornando-se matéria de recriação artificial e planejada, muito mais do que de representação. A linha não é de sucessão, mas de inversão hierárquica entre essas duas possibilidades. A armação é também representação, por avançar em meio ao mundo formatado pela metafísica da presença. A interpelação que se descobre nela se caracteriza, porém, por um jeito que menos confere primazia à remodelagem do que institui uma progressiva refutação do mundo, ao implicar no contínuo descuido com as coisas, incluindo aí a coisa que é o homem enquanto existente historial (p. 79).

Acredita o filósofo que, originariamente, a experiência da coisa enquanto tal é uma forma de eclosão cotidiana da utopia, uma espécie de situação extática excepcional, todavia passível de instalação ordinária, na medida em que, deixando-nos levar por ela mesma, abre a qualquer um a chance de apenas ser, e nada mais. Generalizando, pode-se afirmar que em todas as épocas e situações está aberta ao existente que chamamos homem a oportunidade para extasiar-se com o fato de existir, de viver o que, inautenticamente por certo, diria o filósofo, recebeu o nome de sentimento próprio por parte de Rousseau. No entanto, quanto mais o mundo passa a ser medido como objeto, quanto mais nos reduzimos a meros seres vivos ou material orgânico,

quanto mais tudo o que existe passa a ser visto como estoque, isso tudo numa linha de superposição, menos são as coisas em número e, portanto, menos são as chances de uma experiência originária com ele, mais pobre de mundo fica o homem, menos humanidade tem o mundo em sentido ontológico e histórico.

Heidegger manteve-se fiel eticamente a várias teses defendidas em *Ser e tempo*, mesmo depois da virada que deu em sua reflexão no correr dos anos 1930 (cf. Grondin 1987). Para ele, o homem (como ente) é tal coisa em sentido próprio porque morre: "somente o homem morre" (*Ensaios,* p. 156). Apenas a recusa em aceitar a morte como morte, que é vista agora como força propulsora imperante, vai, nos escritos posteriores, perdendo o estatuto de fonte de angústia. No lugar da angústia existencial dos primeiros escritos, apareceu com o tempo, porém, o problema do niilismo latente que habita uma época que não se coloca, talvez sequer se lembre da pergunta pelo ser como tal; de uma época em que a mobilização permanente e cada vez mais total de todos os recursos disponíveis, incluindo o homem, por um lado, engendra plenitude, mas por outro não os pode parar de produzir, planejar e calcular, para não provocar sua vontade negadora, pressentida mais ou menos remotamente.

A metafísica procurava conferir um sentido à morte, senão de algum modo negar esse destino inexorável que nos está imposto. A armação responde a ele de outra forma, tecnologicamente, colocando em pauta sua superação. A figura do ciborgue, proclamada pelos arautos e propagandistas da cibercultura, poder-se-ia afirmar, é herdeira da figura do animal racional: esse era um monstro, aquele é seu extremo desatino. Acontece, porém, que, no horizonte mais distante em que se projeta nossa era, outra figura se perfila ou põe-se em questão. No horizonte mais remoto em que nossa era se projeta estão colocadas, sem que agora se possa especular com propriedade qual é a situação preferencial, até porque – em relação ao futuro – tudo não passa de especulação: a fabricação e montagem do vivo como artifício, a vida artificial, e a completa maquinização da existência, a existência maquinística, tal como sonham e anseiam os arautos da tecnocultura contemporânea.

1.2 A técnica e a filosofia da cultura

Relativamente às Conferências de Bremen, conviria salientar, em primeiro lugar, que não se trata, no caso, de uma série de críticas filosóficas à cultura técnica moderna (*Bremen*, p. 107). Heidegger sempre contestou a validade de empresas intelectuais como a crítica da cultura ou mesmo a reflexão sociológica ([1937/1938] 1994 p.128). Para ele, essas disciplinas são tornadas possíveis por fatores que transcendem suas respectivas fundações disciplinares. De resto, possuía o autor a convicção filosófica de que a tecnologia é uma força superior às divisões de classe e aos sistemas políticos, porque "a entrada do homem na história existencial é imprevisível e independente do progresso tanto quanto do declínio da cultura, enquanto cultura significar consolidação do abandono do ente pelo ser, enquanto ela for veículo do enredamento do ser humano em seu *antropologismo*" (*Contribuições,* p. 162).

Importa para o filósofo, sobretudo, reconhecer a verdade que preside a história de cada época do ser e, por isso, não lhe eram menos estranhos conceitos como o de sociedade: "essa ideia não é senão um avatar ou um espelho ou uma extensão da subjetividade" (*Seminários*, p. 130). A consideração historiográfica não exaure nossa relação com a história, assim como a sociológica não exaure a relação com nossa humanidade. Alternativamente, pode-se recorrer à reflexão histórico-filosófica (historial) sobre a atualidade do passado e a essência do ser humano na experiência contemporânea, como ocorre, por exemplo, no trabalho de pensadores da história como Burckhardt (Heidegger [1936/1937] 1988, p. 39).

Quem deseja salvar a filosofia, em geral apenas pretende, deseja ou procura sua valorização como bem cultural. "A preocupação com a filosofia como bem cultural contudo pode, tranquilamente, ser abandonada a si mesma" (Heidegger [1936/1937] 1988, p. 129). Inventores da filosofia, os gregos, vendo bem, o fizeram porque desconheciam esse tipo de cuidado, "não tinham cultura, não tinham religião, nem relações sociais" (*Seminários*, p. 130). Em Heidegger, "a filosofia, concebida como uma meditação do estado de exceção, é em última instância uma dimensão antiescolar [e que não tem objetivos culturais]", escreve bem Peter Sloterdijk (2001, p. 9).

Filosoficamente, convém que se rebata os argumentos dos sociólogos da técnica conforme quem os maquinismos, em vez de as dispensarem, engajam as pessoas em escala ampliada, devido à crescente necessidade de manutenção. A pretensão só é válida se entendermos que, sempre mais, aos milhões, as pessoas têm de usá-los o tempo todo, num sentido todavia basicamente mecânico e consumista. As proposições conforme as quais os artefatos técnicos não são apenas cerceadores (exemplo: cinto de segurança), mas habilitadores (exemplo: escada rolante) não passam de trivialidades. Os processos assim criados precisam ser avaliados em sentido histórico, muito mais do que em termos funcionais, se é para escaparmos à armadura tecnológica que se impôs a nosso pensamento e existência na atual era de acabamento da metafísica.

Segundo Heidegger, o culturalismo, apele ou não à idealidade, não representa uma boa alternativa de entendimento do problema da técnica em relação ao naturalismo materialista: um e outro são prisioneiros de um mesmo pensamento humanista, técnico e antropológico. Quer um, quer outro, embora de modo diverso, apoiam-se na premissa de que a técnica é um meio ou uma extensão do saber, poder de ação ou necessidade de sobrevivência do homem, ora entendido como animal dotado de inteligência, ora entendido como sujeito criador de cultura. "Cultura" é um conceito puramente moderno, que precisa ser relativizado e visto sem ilusões humanistas: "*cultura* é o mesmo que *técnica* em sentido moderno". Ambas "são formas de barbarismo, do ponto de vista grego" (Heidegger [1942] 1992, p. 70). Filosofias materialistas da técnica (Arnold Gehlen, Leroy-Gourahn e Marshall McLuhan, por exemplo) não são recursos alternativos, mas complementares àquelas culturalistas de autores como Lewis Mumford, Ortega y Gasset ou Jean Brün, à luz das ideias de Heidegger.

Em essência, técnica significa conhecimento operatório, em ato: é uma forma de saber. O problema consiste em determinar sua origem e seu sentido como força formadora de mundo. Para a maior parte dos filósofos da técnica, os meios que a definem são extensões do homem. Importa pouco, aqui, se tal origem reside na mente ou no organismo. O pensador em juízo discordaria das duas abordagens, argumentando que a atividade humana ainda não é tal, técnica, antes

de surgir a noção, indissociável da própria coisa. Os assírios e babilônios não tinham técnica, até seu mundo cair na órbita do helenismo e, por essa via, se transmitir aos pósteros, por exemplo. Contra a ideia de uma técnica originária, cujo progresso ensejaria, muito mais tarde, o conceito apropriado, ele oporia a tese de que esse expediente dialético passa por alto o fato de que a palavra é uma mediação formadora do ente que chamamos de técnica.

A postulação de uma atividade criadora e da necessidade de satisfazer as necessidades humanas não bastam para entender bem a técnica, se admitirmos que ela, em vez de mero conceito, é expressão articuladora de um movimento formador de mundo, tem um caráter histórico e ontológico (historial). Os conceitos da crítica cultural e da reflexão antropológica, em que se baseia sua definição puramente formal, incidem em projeções anacrônicas, que têm, quando atualizadas e aplicadas ao presente, vida cada vez mais curta. Os títulos com as quais essas disciplinas trabalham (época atômica, era espacial, era da mídia, era da informação etc.) passam cada vez mais rápido e se apresentam de modo cada vez mais tosco e primário metafisicamente. As reflexões cada vez mais aborrecidas que ensejam tendem a ser reportagens novelescas para consumo de massas, que nos ocupam com tolices, em vez de "dizer algo essencial e pensado de verdade" (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 33).

O problema é que se equivocam os que pretendem "apresentar o domínio da técnica ou a rebelião das massas como sendo as causas da atual situação histórica e [ainda] analisar a situação espiritual da época desde esse ponto de vista" (*Holzwege*, p. 201). O fenômeno técnico não pode ser dissociado, de modo a permitir conservar o que é bom e evitar o que é mau. A estrutura e o sentido da técnica moderna, seu cunho sistêmico, não comporta a possibilidade de suprimir seu lado ruim para ficar só com o bom. O próprio homem foi ganho pela técnica, tornou-se, com o tempo, seu objeto, agora que o mundo todo foi colocado sob o jugo do americanismo. As regiões do planeta são, cada vez mais, uma única e mesma coisa do ponto de vista historial, já que em praticamente todas elas vibra o mesmo frenesi sinistro do desenfreiamento da tecnologia e do correspondente enquadramento sem raízes de um homem maquinizado (Heidegger [1935] 1956, p. 73).

Para autores como Ellul e Anders, "a técnica [moderna] engendra-se a si mesma" (Ellul [1954] 1968, p. 91; Anders [1956] 2002, p. 42-43). Houve uma espécie de sincronização sistêmica. A técnica deixou de pertencer às culturas, para passar a englobar toda a civilização. Heidegger discorda dessa abordagem de cores culturalistas. Para ele, manifestar-se-ia aí uma antropologia negativa, que esconde sua subserviência ao pensamento tecnológico. O processo ocorre, não é isso que ele contesta. Apenas não depende do homem, nem da técnica, mas de sua interpelação conjunta pelo ser e a armação. A reificação maquinística não é, em essência, algo técnico, mas uma decisão que estamos nos impondo como coletivo sem centro predeterminado. A crítica da cultura se ocupa de fenômenos históricos, inclusive ao lidar com a técnica. A antropologia, reduzindo-a a objeto material, tende a tratá-la como extensão das faculdades humanas. A reflexão heideggeriana sobre ela a entende, ao invés, como criação poética e forma de saber, cuja história e sentido não dependem do que está ao alcance da vontade do homem, na medida em que a técnica é o que permite que ele seja tal ente.

Vieira Pinto se indigna com Heidegger pelo fato, mal notado pelo primeiro, de opor a técnica ao homem, quanto mais porque o filósofo afirma que a técnica é uma forma de saber. Afinal, "parece evidente que o saber diz respeito ao homem, único animal que efetivamente o exercita", e se "técnica e conhecimento coincidem", como diz o filósofo, "a técnica tem de ser por definição humana" (Pinto 2005, p. 349). A reserva se deve ao fato de o crítico não perceber que, segundo o filósofo, a técnica e o homem são relativos, pertencem apenas ao mundo ocidental. Os demais teriam dificuldade de elaborar os termos em sua própria linguagem, se espantariam com suas pretensões e só assimilaram o que eles são por terem sucumbido em seu império. O homem e a técnica são criações originalmente poéticas que se correspondem e, por isso, sequer podem ser opostos, conforme pretende não o filósofo, mas os críticos culturais e algumas filosofias da técnica. A crítica da cultura é tão pouco plausível do ponto de vista de uma meditação radical quanto as visões de mundo que, em última análise, encontramos encarnadas nas filosofias da técnica.

Historialmente pertencem ambos, criticismo cultural e filosofias da técnica, a uma única e mesma época da história do ser e, portanto, não podem dar conta daquilo que, antes, nos foi destinado como filhos do Ocidente.

> Cairíamos em um erro funesto se sustentássemos a opinião de que a alusão aos fenômenos por elas projetados serve apenas para ressaltar as características ou fazer crítica de nossa época. Seríamos [por outro lado] vítimas de um pernicioso autoengano ao crer que um menosprezo altivo fosse suficiente para escapar ao poder silencioso da opinião uniforme e unilateral (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 37).

A referência à pretendida crise da cultura por que passamos desvia-nos do ponto, que é a crise do saber que se origina não da falência do presente, mas da sua essência historial (Heidegger [1941] 1985, p. 29). A pobreza espiritual que os críticos culturais e, às vezes, os filósofos da técnica mencionam contrasta com a pretensão tecnocientífica do homem moderno em saber muito mais do que o anterior, se não de conhecer e controlar virtualmente tudo, o que – como motivo de contencioso – só pode ser entendido à luz das "decisões originárias que carrega e sustenta de antemão a essência da história ocidental" (p. 30).

Conforme observa o autor, a filosofia não se confunde com o linguajar objetivante do conhecimento positivo, em seu entendimento algo necessário, mas inevitavelmente limitado e problemático.

> No pensamento filosófico, trata-se da preparação de um novo saber, justamente de um saber do ser, e não de um conhecimento deste ou daquele campo do ente ou, sequer, da configuração imediata do ente ("A Europa e a filosofia alemã" – In: *Philosophica* 13 [111-123] 1999, p.122).

"Queremos, todavia, saber o que, hoje em dia, acontece conosco" (*Conferências,* p. 131), porque embora a filosofia nada tenha a ver com o senso comum, movimentamo-nos todos, a princípio, em suas correias e, isso, da experiência vivida até os campos da fé, da ação e da ciência. As referências em jogo aí servem de sinal de época e motivo para se empreender uma reflexão sobre o que é posto em jogo por seu, embora não único, intermédio, porque essas outras agências todas não estão em condições de fazer frente a nosso destino.

> As organizações de ordem social, os rearmamentos de ordem moral, a barulheira do ativismo cultural... tudo isso não mais toca no que é.

> Apesar de toda a boa intenção e esforço incessante, todos esses empenhos não nos dão mais do que recursos e expedientes emergenciais e remendos de ocasião ([1951/1952] 1958, p. 67-68).

Segundo o filósofo, a confusão da técnica com a máquina é um subproduto da metafísica da armação. A técnica não é a máquina, porque não é uma coisa, embora eventualmente nela se concretize. A máquina é apenas a moderna forma de concretização da técnica. A técnica é, em essência, uma forma de saber, que se objetiva não apenas em várias coisas, mas conforme diversos princípios de interpelação. O corpo pode ser tão investido de técnica quanto a máquina, e essa pode ser tão problemática quanto o são as técnicas investidas no corpo humano. A pergunta em relação à técnica tem a ver, portanto, com perguntas mais originárias e fundamentais.

> De onde e como a provocação de pensar, e de pensar na medida própria das coisas [como a técnica], convoca o homem? Será que o homem, será que nós ainda temos ouvidos para essa convocação? Entendemos a língua dessa voz? Estabelecemos alguma relação com a palavra que, nessa voz, chega à linguagem? O que significa responder a uma provocação que determina a nossa essência? ([1943/1944] 1998, p. 202).

Dessarte, a pergunta pela técnica precisa ser deslocada do plano ôntico para o historial (histórico-ontológico). A perspectiva histórica, mesmo universal, aceita o mundo como dado. A pergunta pela técnica em sentido histórico mundial lida com o fato de o mundo moderno ser por meio dela e com o fato de que, nesse âmbito, o que está em jogo na técnica nos interpele de forma nova e radical. O perigo que a técnica nos coloca não é o pretendido pelos seus filósofos ou mesmo os críticos culturais. "O perigo consiste nessa ameaça que atinge a essência do homem em sua relação com o próprio ser, e não em perigos casuais: aquele perigo é *o* perigo" (*Holzwege,* p. 266).

Para enfrentar o que está posto e poder ver os perigos que isso contém, visando lidar com a questão da técnica, é preciso se livrar do modo de pensar comprometido com a história da metafísica. A reflexão em termos de causas e efeitos, tanto quanto o calcular de metas,

meios e fins, são peso morto na fundação do problema. O processo diz respeito à determinação da humanidade em sua totalidade, através da transmissão de uma relação técnica com o ser que só secundariamente tem a ver com a máquina (*Seminários*, p. 208). O problema diz respeito ao fato de que "o que agora *é* vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais, que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação" (*Conferências,* p. 193).

Originalmente ocidental, isso é mais e mais planetário, visto que "o âmbito de domínio técnico e industrial agora cobre toda a Terra". Ocidente e Oriente se nivelam e anulam sob o impacto da devastação promovida por intermédio da tecnologia. A Terra "se entende como planeta, em meio a um cálculo que dispõe do espaço cósmico, interestelar, como espaço de ação para os projetos do homem" (Heidegger *apud* Messinese 2004, p. 96). A filosofia grega despertou-nos para a questão do ser, há cerca de vinte e seis séculos, mas agora reina o seu completo esquecimento. A humanidade se submeteu a um conjunto de princípios que a tudo ordena, sem trazer paz, e em meio ao qual suas condições de existência se maquinizam, via um imperialismo tecnológico planetário.

Quando Heidegger diagnostica o império da armação em que vamos nos inserindo, ele se refere a um acontecimento que não pode ser simplesmente suprimido por algum movimento social, decisão política ou ato consciente da humanidade. Sempre que surge uma coletividade, um nós, esta se afirma de maneira soberana, arbitrária e misteriosa, mas isso só inicialmente, porque o que segue ocorre em um espaço de jogo cujas peças, embora se transformem, são prisioneiras de uma regra imposta aos participantes enquanto não surgir outra. A reificação em formas de vida estruturadas tecnologicamente inscrita na armação é um problema que, embora possa ser pensado, não pode ser eliminado de acordo com nossa vontade; embora não seja uma fatalidade, é um destino (*Ensaios*, p. 67).

A humanidade planetária não apoia seu mundo na técnica porque construiu máquinas a vapor e motores elétricos, ou hoje dispõe de foguetes e computadores: coisas do tipo aí se encontram porque,

antes, estávamos na era da técnica. A técnica dos tempos modernos define uma época, porque não é um simples meio do homem se tornar sujeito de sua história, e sim o vetor de "um modo pré-decidido de interpretação do mundo, que determina não apenas os meios de transporte, o fornecimento de víveres e a indústria do lazer, mas, em suas possibilidades próprias, todas as atitudes do homem. A técnica funda de antemão em seu avanço todas as capacidades de intervenção do homem" ([1941] 1985, p. 31).

Werner Heisenberg conhecia Heidegger, que o tinha mais por pensador do que como cientista: pretendendo fazer justiça às teses do filósofo, o físico alemão, após escutar a palestra sobre a questão da técnica, sentenciou que,

> Atualmente, vivemos em um mundo tão completamente transformado pelo homem que, por toda a parte, reencontramos apenas a estrutura do qual é ele o autor: emprego de instrumentos no cotidiano, preparação de alimentos por máquinas, transformação da paisagem – em tudo isso, o homem só encontra ele mesmo (Heisenberg [1955] 1962, p. 28).

O filósofo afirmaria, por certo, que, embora sendo correto, isso não é a verdade, porque, vendo bem, a técnica não depende do homem, mas, antes, de nossa interpelação por algo sobre o qual não temos poder, jamais teremos controle. A técnica depende de sua apropriação por um poderio que, embora emane de nós, impõe-nos um destino que, em última instância, não podemos dominar totalmente, antes cada vez mais nos domina. O comprometimento do homem com a tecnologia é resultado de sua apropriação em conjunto por um mesmo princípio de interpelação, através do qual ingressamos no que o autor chamou de consumação da metafísica.

Capítulo II
Antigos e modernos: origens historiais da questão da técnica

Segundo Heidegger, a época moderna pode ser caracterizada por cinco traços. O primeiro é a tecnologia maquinística. O segundo é a ciência projetiva. O terceiro é a vivência estética. O quarto é o cunho cultural da política. O quinto é a perda do sentido do divino (*Holzwege,* p. 75-76). O humanismo, veremos, é um aspecto secundário. O principal é que, em consonância com o que foi dito, a palavra começa a cair na órbita de um crescente subjetivismo. A ontologia antiga e a teologia medieval recuam. A metafísica adquire acentos cada vez mais antropológicos, embora o que conte seja cada vez mais a tecnologia. A figura do homem se movimenta, ainda que apenas superficialmente, para o centro do mundo, insinuando que enfim triunfa. A pergunta pelo ser tende a se reduzir à procura pela técnica. A técnica se torna o caminho através do qual o homem pode alcançar por si mesmo a certeza no conhecimento e se assegurar de que tem a verdade. O resultado de tudo isso "é uma transformação que dá início a um novo pensamento, através do qual a velha ordem se integra à nova e a era subsequente se torna moderna" (*Nietzsche* III, p. 97).

Nesse contexto, o corpo, reduzido a organismo, passa, apesar do humanismo, a ser visto cada vez mais como máquina, enquanto "o culto da religião se dissolve em favor do entusiasmo pela criação de uma cultura ou pela ampliação da civilização" (*Holzwege, p.* 200). O homem se torna membro da sociedade, e essa, referida a um contrato, em base do novo conceito de estado, dirigido de acordo com princípios tecnocráticos. À transformação das ciências naturais em tecnologia laboratorial corresponde, por sua vez, a conversão das ciências humanas em tecnologia publicística, uma e outra sujeita aos princípios da vivência e do

maquinismo (*Contribuições*, p. 109). A multiplicação do ente solicita ordenamentos cada vez mais potentes e gigantescos, que são "medidos em relação aos resultados finais obtidos na luta pelo estabelecimento desse poderio" (*Nietzsche* IV, p. 214).

De acordo com tanto, a política e, por extensão, a arte, tornando-se objeto de cálculo, vão perdendo seu cunho poético ou, pelo menos, a tê-lo ofuscado e diminuído. As forças políticas, pendam para que lado for, afirmam que o poder está e deve estar nas mãos do povo, "que o poder pertence a todos e deve ser distribuído a todos", mas "na verdade já não pertence a ninguém, antes brota da essência do poder" (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 164). O poder de fato tem cada vez menos uma essência criadora, sucumbindo em meio à ditadura e ao despotismo dos regimes massivos, porque os líderes se limitam a potencializar o poderio da plenitude de poder que se deseja alcançar em todos os âmbitos da existência por toda a gente. "O poder se manifesta como o que não apenas não tem metas, mas se afirma contra toda e qualquer finalidade através do puro autopotenciamento", em meio a um tempo no qual "se luta pela possessão do poder em nível mundial" (p. 154).

Heidegger não deixa claro se o misto de tédio e ansiedade que se gera em meio a uma ordem cada vez mais impetuosa, maciça, acelerada e inexplicável é seu efeitos ou seu antídoto. Apenas salienta que, em meio a tanto, ao avanço da armação, a experiência é sentida ao mesmo tempo com fé e temor. A existência se caracteriza em seus fundamentos pela uniformidade do cálculo planificador cada vez mais amplo e sistemático, embora na vivência "tudo o que é e está sendo se espalhe numa indiferenciação pouco controlável" ([1935] 1954, p. 84).

A procura de experiências vividas e de sensações imediatas com que se associa não logra preencher de todo um vazio de fundo e o clima de expectativa angustiante com o fato de vivermos em uma ordem desprovida de finalidade, embalada apenas na vontade de poder onipresente e sem destino. As sensações de angústia provocadas pela percepção do que ainda não é calculável e seguro acompanham a "permanente negação da morte" encarnada na crescente "objetividade técnica do mundo" (*Holzwege*, p. 273).

Nesse contexto, a poesia e a intervenção criadora seguem sendo permitidas, mas, no essencial, apenas no registro técnico ou recreativo, calculado em termos gigantescos, para consumo em escala de massas. O recuo do ser é paralelo ao avanço da vivência amparada no desenvolvimento de novos meios técnicos, baseada e calculada no "som e imagem" para consumo massivo (*Contribuições*, p. 77).

> O enfeitiçamento promovido pela tecnicidade e sua eventual superação são, porém, apenas um signo deste encantamento em virtude do qual tudo sucumbe ao cálculo, usura, disciplina, gerenciamento e regulamentação. [Agora] até o gosto se torna matéria para tanto, e tudo passa a depender de uma boa atmosfera. A mediania se torna cada vez melhor e em virtude desse melhoramento assegura sua dominação de modo sempre mais irresistível e mais inconspícuo (*Contribuições*, p. 87).

"O estupor alcoólico de experiência vivida" do registro recreativo, tanto quanto "o ativismo febril" do registro técnico, todavia não estão livres de abalo, porque "exatamente onde as pessoas creem novamente existir metas, serem felizes e tornarem os valores culturais igualmente acessíveis a todos" vigora o "niilismo extremo" (*Contribuições*, p. 97). As pessoas, coisas, obras, experiências e situações passam, são consumidas, perdem rapidamente seu valor, ao se multiplicarem em massa, quando o que mais e mais nos domina é o potenciamento de uma vontade de poder movida tecnologicamente.

Por isso, o fato de que, em seu processo de ascensão mundial "o predomínio do cálculo se converta em racionalização de todas as ordens [de existência], em normalização, em nivelamento dá tanto o que pensar quanto as correspondentes tentativas desse processo obter refúgio no irracional" (*Seinsfrage*, p. 77). Importa, contudo, que o pensamento é, primeiro, convertido em objeto de planejamento; em seguida, passe a ser manejado como instrumento suscetível de ensino e aplicação; para, enfim, se tornar motivo de propaganda sensível com finalidades políticas, em meio a um mundo no qual o que de fato vigora é uma vontade de poder imposta técnica e maquinisticamente ([1935] 1956: 82-85).

> [No geral] A errância é vivida como capacidade de transformar a vida em roleta calculável de rodeios vazios sobre si mesmos e de fazer essa capacidade parecer algo verdadeiro para a vida (*Contribuições*, p.349).

Heidegger chama a atenção para a conversão do mundo em imagem, a fim ilustrar as consequências niilistas do avanço da armação. Em meio ao novo tempo, a representação se vai tornando cada vez menos poiética, adquirindo feições maquínicas. O papel da mesma vai, aos poucos, sendo absorvido pelos meios com que se pode calcular, produzir e propagar imagens técnicas. A fotografia, a luneta e o microscópio começaram um processo que segue com a televisão e os satélites de espionagem para desembocar no computar e suas máquinas geradoras de realidade virtual. A realidade se torna em parte função das imagens geradas pelo artefato informático, do programa que ele roda, em vez do objeto real que, antes, caucionava a representação.

No limite, o mundo se reduz à imagem, porque se, "durante um tempo, existiu a imagem do mundo, hoje o mundo existe em imagem: ou melhor, existe o mundo como imagem, como uma corrente de imagens que jamais se furta a nosso olhar, apropria-se dele sem parar e recobre o mundo sem parar", como diz Anders ([1960/1980] 2003, p. 231). Convém esclarecer que não se trata, no caso, de uma sucessão de imagens do mundo, da antiga para a medieval, e dessa para a moderna. De Giotto a Dürer e, mais tarde, a David Kaspar Friedrich, por exemplo, muda a essência ou sentido metafísico da imagem: suas "obras de arte fazem aparecer em imagem o que é real em diferentes sentidos de realidade" ([1942] 1996: 25). Agora, por exemplo, o principal é a conversão do mundo em imagem. Durante a Idade Média, havia imagens no mundo. Em nossa época, o próprio mundo vira imagem. Isto é, conhecemos o mundo como imagem. Em vez da realidade, é a imagem que define o mundo. A realidade se estabelece como imagem determinada pelo cálculo.

As pessoas passam a depender da capacidade de efetivação assegurada pelo poderio tecnológico, calculando e procurando se en-

treter ou motivar para essa atividade calculadora calculando tudo a partir das imagens fornecidas pelos seus aparatos e maquinismos.

> Imagem do mundo, compreendido essencialmente, não significa portanto uma imagem do mundo, mas a concepção do mundo como imagem. O ente em sua totalidade passa a ser entendido de maneira tal que só é e pode ser a partir do momento em que é posto por um homem que o produz e representa (*Holzwege,* p. 88).

Na origem, a metafísica da presença compreendeu essa presença como representação do ente, mas não havia a separação entre sujeito e objeto que, passando a privilegiar o ponto de vista do homem, exigirá sua vinculação por meio da imagem técnica do segundo pelo primeiro. A presença de uma coisa a partir de si mesma era entendida com sua apreensão pelo homem. Na modernidade, ao contrário, a representação não é mais tomada como o que é dado junto com o homem, mas como o que se contrapõe a ele como objeto, apresenta-se a ele como imagem e pode ser manipulada por ele como sujeito (cf. *Zollikon*, p. 126).

Heidegger, vimos, recusa a si a condição de crítico cultural, mas não se exime, portanto, de caracterizar o que ocorre com o ser sob o impacto de um tempo que se entende e se estrutura como atualidade e em termos cada vez mais tecnológicos. O potenciamento cego e sem destino da vontade de poder e, portanto, do niilismo, no sentido de negação da existência acionada por ela (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 165), agenciado pela armação, se expande por todas as áreas e se baseia em diversos processos, entre os quais o autor sublinha os seguintes:

> 1) *Calculismo*: o pensamento oriundo do ser em seu modo originariamente poético é reduzido ao cálculo racional das relações entre os entes que confere forma e meios à técnica moderna. Doravante, "o incalculável [do ser] é apenas o que ainda não foi dominado pelo calculismo, embora em alguns pontos ainda seja recuperável em si mesmo; ele é pois algo que nunca está totalmente fora do campo do calculismo" (*Contribuições*, p. 84).

2) *Aceleração*: a técnica imprime velocidade crescente a todos os processos com que se envolve o homem em meio a um mundo no qual a atitude de espera se torna insuportável. Abandonado o pensamento reflexivo, interessam e empolgam a mobilidade das coisas, a sucessão de atividades e a procura pelas novidades, oriundas da "falta de repouso da operação inventiva movida apenas pela ansiedade originada do aborrecimento" (p. 85).

3) *Massificação*: a eventual, singular e rara revelação do ser é encoberta pela produção em massa não apenas de seres humanos, mas de tudo que lhes é destinado. "Desenvolve-se o crescimento planejado das massas a fim de nunca se perder a oportunidade de reivindicar maiores espaços vitais para as grandes massas", que "exige uma massificação ainda maior dos homens" (*Ensaios*, p. 83).

4) *Gigantismo*: a fabricação em massa tem não apenas de ser cada vez mais rápida e massiva, mas se dirigir no sentido de adquirir um caráter gigantesco. O gigantismo de "todas as nossas formas políticas e culturais" procura "esconder a falta de nossos objetivos, assegurando de maneira discreta e inconsciente que por toda a parte se evitem decisões essenciais" (*Contribuições*, p. 312).

5) *Organização*: o homem é liberado de suas ataduras tradicionais na medida em que se converte em sujeito, mas por isso mesmo "a dominação sobre as massas que se tornam livres (isto é, sem raízes e sequiosas de si mesmas) tem de ser estabelecida e mantida com os grilhões da *organização*" (*Contribuições*, p. 43).

6) *Subjetivismo*: a conversão do homem em sujeito coloca o homem numa posição sensualista, em que, apesar de suas pretensões em ter certezas, "tudo [tende a ser] experiência de vida e todos os seus atos e empreendimentos são experiências vividas". "A errância é vivida como capacidade de trans-

formar a vida em roleta calculável de rodeios vazios sobre si mesmos e de fazer essa capacidade parecer algo verdadeiro para a vida" (*Contribuições*, p.349).

7) *Objetivismo*: o subjetivismo acima mencionado é correlato à colocação do homem em situações nas quais ele tende a ser tratado como mero objeto ou peça da organização, projetando-o num constante jogo de alternância, em meio ao qual, embora cresça o individualismo, por isso mesmo "também possui sentido a luta contra o individualismo e os esforços em prol da comunidade e de seus benefícios" (*Holzwege,* p. 91).

8) *Comunismo*: o progresso do individualismo é indissociável das lutas contra ele e dos esforços em prol da coletividade, porque em última instância o que predomina é o comunismo; isto é, o potenciamento de uma vontade de poder anônima mas comum, que "não tolera donos", não conhece limites, vale em todos os setores e "não pode ser detida por nenhuma decisão humana individual ou coletiva, visto que é a própria constituição do ser da época moderna (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 165)

9) *Planetarismo*: "O planetarismo não significa tão somente a extensão abarcadora de uma única situação histórica, a ocidental, sobre todo o planeta, mas o fundamento essencial do que se difunde como 'igualdade' da humanidade (ordenamento massivo a serviço do poder mundial, que por sua vez promove a essência massiva, para assegurar a si mesma uma necessidade e ao mesmo tempo um meio de poder)" (Heidegger 2006 ["Meditação"], p. 43).

10) *Devastação*: a espera e a meditação se tornam insuportáveis em meio à corrida furiosa e desesperada para exercer o poder em que virtualmente todos desejam participar e um número sempre maior procura estar à altura de modo cada

> vez mais radical, gerando não apenas o planetarismo, mas a devastação da Terra (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 38).

Nesse contexto, a humanidade histórica experimenta em seu pensamento mais íntimo uma sensação de poderio ilimitado, vez por outra perturbada pela sensação de perda de caminho ou desorientação. A dúvida e ansiedade em relação a si eventualmente convivem com o fanatismo e a cega confiança no poder que parece lhe trazer a tecnologia. A esperança se mistura ao medo, o racionalismo com o obscurantismo, o sentimento de impotência com o da posse de uma vontade imperiosa e subjugadora, visto que, na raiz disso tudo, encontramos "a ausência de finalidade enquanto condição fundamental do estabelecimento cambiante e incessante de finalidades e de sua independência frente à coisa mesma" (*Niilismo,* p. 110).

O progresso desenfreado, a velocidade, o gigantismo e a massificação, enquanto expressões da falta de medida, abrigam-se no âmbito expansionista de um poderio incontrolável, em meio ao qual, entretanto, não faltam temores e suspeitas, também prospera o medo e o horror, conforme eclodem as violências cotidianas, mas, também, as guerras mundiais. O comando da existência avança em vivências nas quais as sensações de segurança, prazer e triunfo se alternam com os temores indeterminados e dúvidas sobre o curso da existência. A maquinação é correlata ao crescente sentimento de vazio e à procura de valores que volta e meia aparecem na era moderna, embora o que predomine e tenha curso seja a vontade de poder sobre a existência.

Em época na qual ainda apostava suas esperanças em uma Europa renovada pelo nazismo (!), disse o filósofo o que passou a valer para a época da Guerra Fria e, talvez, se aplique ainda mais em nossos dias, sob o título de globalização:

> Rússia e América, metafisicamente vistas, são a mesma coisa: a mesma fúria desesperada em função do desencadeamento da técnica e a organização abstrata do homem normalizado. Quando, porém, o rincão mais distante do globo for conquistado tecnicamente e explorado economicamente; quando um fato qualquer seja rapidamente

> acessível em qualquer lugar e a qualquer tempo; quando pudermos experimentar, ao mesmo tempo, o atentado contra um rei na França e um concerto sinfônico em Tóquio; quando o tempo for apenas rapidez, instantaneidade e simultaneidade, enquanto o tempo entendido como história desaparece da vida de todos os povos; quando o boxeador despontar como o grande homem da nação; quando as massas reunidas em assembleias triunfem aos milhões – então e apenas então voltarão como fantasmas a atravessar todo esse sabá as seguintes perguntas: para quê? Para onde? Após o quê? (Heidegger [1935] 1956, p. 73).

Às pessoas e às coisas, às situações e às obras não é permitido mais serem bens em si mesmos, porque tudo tende a ser tratado em termos de fundos, estoques e reservas, em termos de sua eventual disponibilidade funcional e emprego em todo o tipo de empresa e exploração. A resistência tende ao esmagamento ou marginalização onde, sob pressão de uma vontade de poder que se tornou massiva e imperial, a tendência é a planificação generalizada do existente com vistas àquela exploração. O eclipse do sagrado pelo demoníaco, da serenidade pelo frenesi, tem a ver com o nivelamento promovido por esse comunismo. A propagação do demoníaco, a pretensão maximalista do homem, confunde-se com a ambição estapafúrdia de que a coletividade pode não apenas assegurar-se completamente de suas circunstâncias, mas se assenhorear de toda a terra para seu usufruto e superação.

> O apoderamento que instaura essa exigência e a mantém em vigor provém da essência da técnica, palavra aqui idêntica ao conceito da metafísica em sua superação. A uniformidade incondicionada de todos os povos da terra sob a dominação da vontade de querer vivencia a insensatez da ação humana colocada como absoluto [no contexto da era moderna] (*Ensaios,* p. 86).

O Ocidente reservara originalmente para si um âmbito essencialmente europeu. Em época na qual ainda se iludia com o nazismo, o filósofo firmou que o comunismo e o americanismo avassaladores que herdam seu legado têm um escopo planetário. O primeiro se

consuma em meio ao império da vontade de poder. O segundo consagra o princípio de que "verdadeiro é o que tem sucesso". O pressuposto da incorporação do primeiro pelo segundo é o aparentemente "milagroso" avanço da técnica maquinística (Heidegger [1936/1937] 1986: 46; [1942] 1992, p. 64).

Ao que parece, todos estes processos têm o seu denominador comum no avanço do humanismo, um movimento coletivo que teria colocado o homem no comando da existência. A conversão das coisas em objetos e da sua totalidade em imagens seriam correlatos estruturais da transformação do homem em sujeito. As coisas só se transformariam em imagem onde seu saber se torna função de sua representação subjetiva, derivada do novo entendimento do eu como sujeito (*Nietzsche* IV, p. 109).

O vetor de tudo isso é, no entanto, a progressiva redução da *poíesis*, isto é: da criação histórica, à técnica, capacidade de cálculo, promovida pela ascensão do que o autor chama de armação. O primeiro, portanto, tem a ver com a reinterpelação da figura da técnica oriunda do mundo antigo ao longo da história do mundo ocidental.

2.1 A técnica segundo os antigos

De Karl Marx a Marshall McLuhan, se não até a atualidade, a técnica se define em termos materialistas e antropológicos, como meio de ação originado do desenvolvimento do organismo humano. O homem cria e usa a técnica, às vezes para o bem, outras para o mal. A atividade técnica é vista como a primeira atividade do homem, senão a origem de toda a cultura, como diz Jacques Ellul (1969, p. 23). Para Heidegger não é o caso. A concepção antropológica e instrumental da técnica só vigora subjetivamente, isto é, no âmbito da metafísica moderna, bastando pensar que, durante a maior parte de sua história, ela foi vista como uma doação divina. Vendo bem, a técnica é algo que muda de sentido de acordo com o modo como somos interpelados historicamente. O emprego de instrumentos por parte do homem não basta para definir a técnica. Apesar de epocalmente pertinente, a perspectiva não lhe explica a origem e muito menos dá conta do sentido que a comanda. O filósofo argumenta que a ativi-

dade técnica não pode ser pensada sem considerar seus pressupostos historiais, isto é, sua dependência à história do ser e, assim, a seu papel na trajetória formadora do Ocidente.

Heidegger, vimos, contesta o entendimento de que a tecnologia é perigosa, porque tem um sentido instrumental e, assim, obedece à nossa vontade. O motivo para tanto reside em seu entendimento de que a técnica não é uma coisa. Em essência, a técnica sequer pode ser vista como uma espécie de atividade ou conduta. O termo refere-se essencialmente a uma forma de saber do qual se investiu o ser em uma etapa de sua história. O saber que é a técnica todavia não existe fora de um contexto. A concepção da técnica como instrumento é simples emanação da antropologia, visto que o ser mal se sustenta nessa posição apenas na modernidade. As principais posições metafísicas em que se sustenta são, antes e por ordem, a mitológica, a teológica e a tecnológica.

Desde o ponto de vista historial, esclarece o autor, a técnica é uma categoria poética e metafísica, que surge originalmente apenas na velha Grécia ([1935] 1956, p. 191). Heidegger não negaria que outros povos, desde tempos pré-históricos, conheceram vários tipos de saber e, talvez, formas de pensar, mas faria notar que, salvo depois de um primeiro contato com ela, eles desconheciam a técnica. Portanto, não se comprometeram com o projeto que acabou por se investir nela no Ocidente. Para ele, as civilizações não ocidentais pré-modernas parecem formar um círculo em que a técnica, sendo lícito usar a expressão, não se constitui em projeto, nunca se instituiu como questão reflexiva ou poder histórico originário. Apenas o Ocidente conhece propriamente a figura da técnica: antes dele, a ação pode ser, em termos modernos e ocidentais, coordenada, regular e operatória, mas não é um campo de saber conexo ao homem e à natureza, pelo menos do modo como o será a partir da época grega, responsável pelo seu aparecimento.

Fora desse âmbito, o comportamento, as atitudes e os utensílios existentes podem ter as características que virão a ser chamadas de técnicas, mas não são, em si, tais, porque têm um sentido diverso, que acabou sendo reprimido ou marginalizado conforme os mundos dos quais provinham se foram ocidentalizando. A existência era

mobilizada por outros princípios de interpelação que não o ser e, por isso, ainda estava por ser atravessada e historializada pela técnica, desde o ponto de vista cronológico.

A China e o Japão, por exemplo, lograram constituir espaços análogos ao espaço da pergunta pelo ser que surgiu entre nós, como o filósofo veio a reconhecer em seus escritos tardios (*Friburgo*, p. 184). Conheceram conceitos análogos ou assemelhados ao antigo conceito de técnica e os desenvolveram nos mais variados campos. Porém, parecem ter se mantido afastadas do projeto tecnológico da modernidade, até serem de uma ou outra forma submetidas ao Ocidente. Peter Sloterdijk se esforça por renovar a concepção antropológica e a-histórica da técnica, postulando a hipótese de que:

> o homem, concebido como criatura de uma espécie e como matriz de possibilidades de individualização, [...] só se cons tituiu sob o efeito retroativo de prototécnicas espontâneas e na convivência de coisas e animais, em meio a um prolongado processo de formação onde se pode detectar uma tendência contranatural" (Sloterdijk 2011, p. 100; cf. Stiegler 1998).

Rigorosamente falando, porém, não há técnica antes dos gregos: os que escaparam à projeção historial de seu mundo estavam sujeitos a uma outra forma de interpelação, ao que talvez, pelo prazer em cultivar o oxímoro, pudesse ser chamado de uma poética não ocidental.

Antes de sua época, a técnica, conforme a entendemos, até poderia existir, mas não para os nativos, só para nós, herdeiros do legado grego, visto que, além de não ser vista em relação ao homem, sequer era pensada como tal, isto é, técnica. De fato, os gregos a conceberam e a transmitiram mundialmente, é "desse fundamento que nasce a técnica: a técnica só existe como técnica ocidental" ([1943/1944] 1998, p. 17). Ela só existe como tal a partir do momento em que começa a se articular em palavra, porque, como todo ente, só se insere no mundo e nele tem efeitos por meio do ser abrigado nesta e não em qualquer palavra, por mais que lhe varie o sentido. O aparecimento da "técnica" coincide com o da palavra e, assim, da sua paulatina

conversão em mediação histórica, seja ou não reflexivamente, da existência em sua totalidade.

Quando se afirma que a técnica "é o caráter fundamental da própria essência do homem", como diz Eugenio Mazzarella (1981, p. 275), convém precisar em que termos se está empregando a palavra "homem". O homem é o anthropos e, portanto, uma criação poiética do mundo antigo, de modo que só a partir dele se pode falar em técnica: só relativamente somos humanos. A essência do homem não é fruto de "artifício", no sentido que a técnica faria parte originária dela, mesmo que não nomeada. O homem surgiu poieticamente com a técnica, técnica e homem todavia só se correspondem originalmente em termos gregos e ocidentais. A técnica só existe como atividade relacionada à apropriação por um saber reflexivo, e vice-versa, com a *poíesis* instaurada na antiga Grécia.

A Grécia, com efeito, importa porque rompeu com a tendência das civilizações anteriores em colocar o saber sobre os utensílios na dependência do sagrado e da mitologia, ainda que seus filhos não se tenham posicionado em relação a eles como senhores, nem que isso tenha significado a pura e simples eliminação daquelas dimensões (mítica e sagrada). Prometeu teria roubado dos deuses as técnicas que entregou aos homens, permitindo que se diferenciassem das feras selvagens, começassem a sobrepujar as demais espécies e dessem início ao ordenamento de sua existência. A proposição só vale, porém, do ponto de vista da mitologia, do relato ordenado do mito, que se institui em conjunto, se não sob efeito direto da filosofia e, por isso, a técnica só pode ser compreendida a partir da reflexão sobre o ente em sua totalidade surgida com o Ocidente (Heidegger [1937/1938] 1988, p. 126-127).

Quando Bernard Stiegler defende que a técnica possui um caráter filogenético e, portanto, precede à aparição da ordem humana no plano da vida, pois só com essa pressuposição se poderia entender o desenvolvimento do homem (Stiegler 1998, cf. Milet 2000, p. 365-367), propende a sucumbir no pensamento tecnológico, se tornaria porta-voz da armação, a julgar de acordo com Heidegger. O homem não é produto da técnica, assim como não é o seu criador. A conexão entre o homem e a técnica precisa ser entendida em termos

historiais, e não ontológicos, como é o caso em Stiegler. O homem não é um dado primeiro sequer em termos ônticos, assim como não o é a técnica em termos histórico-ontológicos. Como o ser não é originariamente técnico, a associação entre ele e a técnica só pode ser historial. A correspondência originária do homem ocidental com sua essência é poética, não técnica; tem a ver com a criação do homem e da técnica, de um e de outro, e só secundariamente com o saber que a última encarna. A técnica é uma criação social e histórica, o saber que depende do homem, mas só na medida em que este se institui em meio à *physis*.

Por isso, cabe pensar com cautela, isto é, sem reificar, o processo de tecnicização do ser humano: isso é algo próprio de nossa história ocidental, não de uma suposta condição humana e sua correspondente historicidade universalista. Originariamente poética, a técnica, necessariamente ocidental, no começo comportava várias possibilidades, carecia de conceito, para empregar a linguagem hegeliana. Constituir o saber sobre as conexões entre meios e fins, constituir, noutros termos, o cálculo instrumental, seria apenas uma em meio a tantas outras, conforme o filósofo sugere em seu ensaio sobre a origem da obra de arte (1936). O progresso técnico deslanchado com a era moderna pode ser definidor dessa era, mas não de todas, nem teve em outras a mesma direção que vem revelando na modernidade. A presença eventualmente atestável da técnica em outros tempos deve ser distinguida da afirmação de seu avanço como princípio fundador de uma época histórica, como parece agora ser o caso e, em contraste, nos fornece exemplo a antiga Grécia.

Heidegger nota que, então, a técnica não remetia ao conhecimento da conexão entre meios e fins, nem muito menos à formação de um sistema dominante mundialmente. O saber em que ela consiste referia-se à maneira que se capta ou contempla o aparecimento ou revelação da verdade. Os gregos criaram a expressão e lançaram as bases para sua posterior reavaliação como meio ou recurso, mas, em seu tempo, seu sentido era outro, não se confundia com o de meio empregável pelo homem, que conhecemos no plano da opinião desde a chegada dos tempos modernos.

> *Tékhnē* [então] não significa *técnica*, no sentido [moderno] de métodos e atos de produção, nem *arte*, no sentido amplo [medieval] de habilidade para produzir alguma coisa. Antes, *tékhnē* era uma forma de conhecimento [desses processos e das habilidades que lhes correspondiam]; significava: conhecer de dentro, isto é, possuir familiaridade com o que está na base de cada ato de feitura ou produção (*Marcos,* p. 192).

Heidegger inicia lembrando que os gregos fizeram uma diferença entre dois tipos de produção ou criação (*poíesis*): a técnica e a *physis*, embora a primeira não se limite ao campo da produção, também tem intersecção, menos originária, é certo, com o campo da práxis ([1924/1925] 1997, p. 188-190). Historialmente, a *poíesis* não é a poesia, um gênero literário, ou mesmo uma forma de linguagem: é antes o próprio processo de instauração da verdade do ente concomitante ao surgimento da palavra (cf. Mazzarella 1981, p. 196-203). Nesse sentido, a *poíesis* existe, primeiro, como *physis*, enquanto o processo de posição do ente que surge de modo inseparável daquilo que se está revelando. A *poíesis* também existe, porém, como técnica, esta deriva daquela, "nos casos em que a aparência apenas se mostra [sem necessariamente se concretizar] e, ao apenas se mostrar, meramente guia o saber-fazer encarregado de sua [eventual] produção" (*Marcos*, p. 221).

Quando começou a tratar do assunto, nos anos 1920, o filósofo entendera a figura em relação a um processo que se desdobraria em duas etapas. Baseando-se em Aristóteles, ele afirma que a técnica consiste, primeiro, em perceber a forma (eidos), senão conceber a imagem da obra por ser feita, do ente a ser produzido. Em seguida, saber reunir os meios e, eventualmente, informar a execução dos devidos trabalhos, sugerindo a presença, já entre os gregos, de um protagonismo em relação à técnica por parte do artífice (Heidegger [1925/1926]; Arendt [1958] 1993, p. 237). Heidegger defendia, na época, que a técnica se move no circuito dos entes em vias de aparição como o saber que supervisiona ou acompanha a sua produção e emprego, sempre que aciona o homem, mas este era visto de maneira estanque em relação à *physis.* Apesar de não ignorar a relação com a

práxis observada pela filosofia aristotélica, o filósofo a julgava secundária em relação à *poíesis* (entendida como produção contranatural).

De acordo com Jean Vioulac, entusiasta dessa leitura, "a especificidade da *tékhnē* consiste, portanto, em introduzir os conceitos do saber na matéria, de insuflar o vazio da forma no massivo da plenitude e, assim, implantar um sítio no seio do informe" (2009, p. 98). O produtor encontrava-se de posse da técnica e separado do processo por ela designado, possuía técnica na medida em que era a origem do conhecimento que eventualmente se investia no ente fabricado. A técnica coincidia com a formatação do ente que se lhe apresentava à visão, ao mundo; seria o saber do que forma ou origina os entes diante, se não contra a *physis*/ natureza (p. 28-33; cf. Radloff 2007, p. 354-356).

Depois, porém, o pensador revisou esse entendimento, preconizando a existência de um ponto de vista mais originário em relação ao assunto. A perspectiva não seria essencialmente grega, tendo a ver, antes, com apropriações posteriores. Sequer em Aristóteles o saber sobre como o prédio pode ser construído ou a barca pode ser comandada, que exemplifica a técnica, remeteria originalmente à mente, consciência ou vontade do homem. O homem, nesse momento, já assume, é certo, algum protagonismo, mas ainda não se coloca diante da *physis* como realidade objetivada: ele é, no máximo, o momento em que o saber que é a técnica surge à experiência. A técnica é agenciada com o homem, mas apenas porque este é parte da *physis* e, portanto, ainda não é sujeito responsável pelo processo em que intervém a técnica (cf. Loscerbo 1981, p. 3-58; Rojcwicz, 2006, p. 11-145).

Heidegger explica que, originariamente, a técnica está ligada à *physis*, em vez do homem e que, apesar de alterada, ela, em última instância, assim permanece até, pelo menos, o final da época medieval. Nos primórdios, o conhecimento ou saber em que ela consiste não pertence propriamente ao homem, provindo antes do fato de o homem ser, originariamente, apenas um produto ou veículo da *physis.* Desde essa perspectiva, a técnica, originariamente, coincide com o momento em que a *physis* acontece como saber acerca do que ela mesma é por meio do homem. A categoria não designa a concepção

ou essência humana do que está para ser produzido na natureza, conforme aquelas aparecem à sua visão, como imagem interna ou externa, mas como o saber guiado ou revelado pelo curso da *physis* em sua totalidade, ainda que sob circunstâncias determinadas.

Na origem, a forma ou imagem do que se agencia por meio do homem, seja *poíesis* ou práxis, seria, sim, percebida ou visualizada juntamente com o que pode ser realizado, de modo que, na técnica, havia uma mediação da imagem como saber, mas não em oposição à *physis*, como posteriormente interpretará Aristóteles. "A *tékhnē* é, portanto, saber, um modo de ver, todavia distinto da visão passiva; isto é, um saber a respeito de como se faz, imanente a uma prática, fundado sobre uma visão que antecipa o resultado e a eficácia de uma ação e, assim, sobre uma pré-visão" (Vioulac 2009, p. 90). O processo era originariamente função da *physis,* que, assim, espontaneamente guiava e, mais, impunha limites, a técnica, ao contrário, no caso, do que sugere Jean Philippe Milet.

Comentando Heidegger, argumenta este autor que a técnica, originalmente, teria um poder liberador: ela liberaria o ser da *physis*, seria uma contraprodução da *physis* promovida pelo ser por intermédio do homem (Milet 2000, p. 127). Porém, pode-se, como dito, discutir a hipótese, considerando que, de início, ela antes "desempenha um papel, muito mais do que realmente perfaz uma produção [na ordem do mundo]" (*Marcos*, p. 221). Heidegger ilustra o caso com o exemplo do saber médico. Para os pensadores gregos, a medicina era uma técnica; a cura seria, ao invés, uma faculdade da *physis*, ainda que entre elas houvesse unidade. A pessoa, supunham, não se curava por causa do ato médico, mas porque o ato médico eventualmente possibilitava que a *physis* aparecesse sã em um corpo adoentado.

Como o artesão, que não pode ser considerado fabricante de algo, porque, "para construir um barco, por exemplo, ele baseia-se no efeito da revelação e reunião prévias do aspecto exterior e do material do barco, assim como do telos da coisa acabada, do seu destino" (Bourg 1999, p. 60); o médico, também, apenas veicula o saber acerca de onde se origina o mal e de onde provém seu tratamento, ainda que, para tanto, tenha de estudar e aprender a ministrar tal

tratamento (*Marcos*, p. 196). A origem da saúde e seu processo de obtenção não residiriam no médico, mas no próprio modo de ser humano atacado pela doença, que aquele, com seu saber, apenas bem conduz, limita, a seu destino natural.

Afinal, a atividade criadora ou produtiva está sujeita não apenas ao princípio da revelação da essência como ao da limitação teleológica. O término que põe fim a um processo o faz de acordo com uma essência que impõe limites. "Produzir algo significa em si mesmo: pôr algo em seus limites, de modo a ter em guarda, desde o princípio, sua limitação e manter em vista tudo o que essa inclui e exclui [de seus limites]" (Heidegger [1931] 1992, p. 98). Por isso, a técnica, em si mesma, sempre é algo que, originariamente, aparece em adição, intervém em cima de processos que têm um curso natural (cf. Cambiano 1971, p. 52-57).

Retomando o exemplo da prática da medicina, esta apenas acompanha o curso e formata o aparecimento, a visão da *physis*. Quem cura, quando é o caso, é a *physis* mesma, não o saber que o médico elaborou por conta própria.

> A técnica pode apenas cooperar com a *physis*: relativamente à cura, apenas pode fazê-la mais rápida ou demorada; como tal, jamais pode tomar o lugar da *physis* e, como tal, tornar-se o telos da própria saúde. Isso só poderia ocorrer se a vida se tornasse em si mesma um artefato produzível tecnicamente [como será o caso no acabamento da modernidade] (*Marcos,* p. 197).

A arquitetura fornece outro exemplo de como a técnica é um saber oriundo da *physis* que intervém por meio do humano, quando ocorre a construção. A casa é tal coisa, resultado de uma construção, porque, fantasiada, revela-se como ideia diante do construtor e, eventualmente, adquire forma em uma maquete ou desenho, antes de ser edificada objetivamente, mas não tem origem na sua especulação, provindo antes da *physis* onde aquele está inserido. O processo de construção em que ele está indissociavelmente envolvido manifesta essa ideia, da qual jamais se desliga, já que ela lhe permanece fisicamente subjacente, inclusive depois de a casa estar concluída: isto é, a

imagem é a própria forma da coisa, um aspecto de sua realização, em vez de algo que seria interno ao ser humano (*Marcos*, p. 197-198).

De acordo com tanto, a técnica não seria, em essência, portanto, a atividade que intervém sobre as coisas, mas o saber, oriundo da *physis*, sobre a forma como elas acontecem, como elas se processam em meio à existência. Quem comanda e institui o processo é a *physis*, sem a sua intervenção, mediada por saber que acontece junto do homem, não há produção. Apenas por isso e secundariamente é que a técnica, conforme entendida originariamente, também pode ser definida como a espécie e maneira de proceder humana que chamamos por esse nome (*Marcos*, p. 192).

Por outro lado, tudo isso nos leva a concluir que, embora o termo se conserve, o sentido da técnica, que não é algo puramente semântico ou mental, mas o ente mesmo, não é sempre o mesmo. A técnica, veremos, só ligou essencialmente ao cálculo através da história. Na origem, paradoxalmente, representava um ente que, na condição de saber da produção do artifício, não o artifício mesmo, inclusive, freava a impetuosidade da *physis*.

> A *tékhnē* é aí um modo de proceder contra a *physis*, mas ainda não para submetê-la e explorá-la, sobretudo não para fazer do desfrute e do cálculo um princípio, mas, ao invés, para conter a revelação da *physis* em seu processo de imposição (Heidegger [1937/1938] 1988, p. 127).

Derivada originariamente da physis, a técnica era, portanto, o saber da revelação dos entes dependentes da intervenção do homem, o conhecimento a respeito da contraprodução que, em relação a physis, esta intervenção constituía. Nesse sentido, também incluía, porém, o conhecimento acerca dos seus próprios limites, o saber sobre o ponto em que sua própria intervenção podia ser dada como encerrada. Momento do processo originário que faz os entes surgirem, isto é, da physis, sua essência residia em revelar à percepção o acontecimento da verdade que depende do humano. A expressão, em suma, "não significava um tipo de atividade entendido como finalize da produção, mas o preparo e prontidão de cada dimensão do

desencobrimento": significava a prontidão do âmbito sempre diverso em que algo se revela como obra mediada pelo homem, em que a criação se revela e coloca sob a supervisão do saber ao seu alcance ([1943/1944], 1998, p. 215).

Na origem, a *physis* era essa figura que nos interpelava como algo abrangente e englobante, que se produzia por conta própria: aparecia e nos fazia aparecer por si mesma, dispensando os processos de fabricação conscientes e planejados.

> [Na origem] o ente em sua totalidade se revela como *physis*, natureza, que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal, em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode. Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo tempo, mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida (*Conferências,* p. 139).

Desde que posto como tal, o homem sempre se pronuncia sobre algo que – todavia – encontra-se previamente interpelado; sempre se pronuncia sobre a totalidade vigente como isso ou aquilo e ao qual, de resto, ele mesmo pertence. Assim o é porque, para nós, existir significa enunciar o vigente, pronunciá-lo de um ou de outro modo. Como diz o filósofo, o homem é um animal político ou um ser social "somente por que ele é um *zôon lógon échon* – um ser vivo que possui a palavra, ou seja: o ente que pode se dirigir ao ente enquanto tal em seu ser" (Heidegger *apud* Erber 2003, p. 84).

Do ponto de vista do pensamento grego, isso quer dizer que o homem não é o centro dos entes em sua totalidade, mas o ente que em meio aos outros se predispõe a ser o guardião de sua revelação em conjunto (entendida então como *physis*).

> Contemplada pelo ente, incluída e contida dentro de seu espaço aberto e – assim – por ele sustentada, envolvida por suas oposições e

> marcada por sua ambiguidade: era essa a essência do homem durante a grande época grega (*Holzwege,* p. 89).

Quem mundaniza, nessa origem, não é, portanto, o homem, mas a *physis* e – por meio dela – o ser. O homem é, enquanto uma de suas criações, apenas o seu veículo. Correspondendo-se, ensejam, ser e *physis*, uma só epifania, de onde surge o mundo, incluindo o homem.

> A *physis*, o puro surgir, não é mera abstração do âmbito restrito que nós chamamos genericamente de natureza, e nem tampouco um traço essencial que se atribui a posteriori aos homens e aos deuses. A *physis* designa, ao contrário, aquilo em meio ao que já muito antes o céu e a terra, os mares e as montanhas, a árvore e o animal, os homens e os deuses surgem e se mostram como o que surge, mas como coisas que surgem e se mostram de tal modo que possam ser designadas como tais entes nesse âmbito de surgimento (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 102).

Originariamente, a técnica era, em suma, uma forma ou aspecto através do qual a *physis* se revela ao homem, via o saber que eventualmente acompanha suas criações, mas, também, suas interações (práxis). Os seres vivos e as coisas apareciam à percepção, em vez de serem feitos ou fabricados, sempre lembrando que não se trata aqui de "nenhuma forma sensualista de ver, nem, onde intervinha a técnica, de nenhuma 'apreensão', mas sim de um vir a ser e de o que é decisivo nele" (Loscerbo 1981, p. 21). Quem produzia era a própria *physis*, o processo conjunto de revelação do mundo em seu ser e em sua unidade e, portanto, produção, neste caso, não significava feitura, mas criação espontânea, eventualmente cuidada pelo saber que, em algumas de suas regiões, é a técnica.

Noutros termos, afirma-se, assim, que a criação é um processo anterior ao saber. Que a técnica, o cálculo e a razão são poesia sob forma negativa. Superpõem-se sob o modo de contrapresenças, relativamente à *poíesis*. Esta é mais originária do que a técnica, por isso, "a obra de arte não pode ser entendida como originada do artesanato; ao invés disso, os poderes ontológicos de revelação desse e dos utensílios surgem dentro de um mundo que [se] abre ... [como] ... obra de arte" (Zimmerman 1990, p. 229).

2.2 A técnica segundo os modernos

O Ocidente se abre como mundo através de um movimento onde intervêm e se compõem vários processos: ele começa com o evento do ser e se articula através do discurso enquanto *poíesis*. A percepção que se inaugura com a irrupção da força imperiosa coincidia originalmente com a observação assombrada do mundo. A experiência originária, no entanto, cede passo com o tempo, isto é, suas criações, ao exame rotineiro, conforme o ser e a palavra se repetem. A história prossegue, mas começam a aparecer as dobras, em meio às quais a *physis* terminará parcialmente sucumbindo à metafísica; a revelação da existência será freada pela vontade em estabelecer sua verdade; e, no final das contas, ingressando na era moderna, essa verdade, aos poucos, começará a ser fabricada tecnicamente com a ajuda da ciência (cf. Arendt [1958] 1993, p. 232).

Platão e Aristóteles não o fizeram, mas abriram a possibilidade de entender a técnica como obra do homem, na medida em que, através deles, a reflexão categorial começa a fazer frente à atividade poética, à física começa a se contrapor o que será chamado de metafísica. O saber que é a técnica repercute sobre a palavra e, sublimando-a em lógica no âmbito que se tornou conhecido como filosofia, rebate sobre a *physis*, dando origem às suas primeiras formas de cálculo. A figura definidora de mundo que é a *physis* ainda se deixa conceber como autoprodução, mas se abre a possibilidade de a técnica ser reinterpelada como meio de produção originado da atividade humana consciente e autocentrada, conforme a constatamos com a integração do mundo grego no Império Romano.

Em Roma, o próximo passo no sentido de enquadrar a técnica na metafísica é, com efeito, a subsunção do princípio da apresentação poiética da *physis* ao princípio da sua representação racional por meio do cálculo. A técnica começou a escapar do âmbito da aletheia, ao progredir no campo da ratio, do cálculo autoajustável que os gregos, compartilhando o matemático, transmitiram aos latinos, embora não se deva exagerar a extensão desse movimento. O homem não chegou a ser posto a distância

da natureza, mas passou a ser visto como a origem do saber a seu respeito, vista a crescente adoção do princípio aristotélico da causa e efeito em termos humanistas. A verdade avançou como correção de um processo de representação da natureza entendido cada vez mais racionalmente, isto é, como produto da técnica apropriada ou própria à matemática. A pretensão imperial de dominar o ser e calcular-lhe o sentido tecnicamente, oriunda do primeiro esforço em definir e controlar o ser por meio da redução do logos à lógica, consolida assim a metafísica ocidental, mas ainda há muito que transcorrer, para que sobrevenha a época moderna.

Heidegger ressalta que, embora cada vez mais distanciada da *physis*, a técnica não se restringiu ao fazer e ao pensar do homem até, pelo menos, o final da Idade Média. Durante mais de mil anos, a técnica permaneceu travada ou contida pelo cunho mito ou ontológico da metafísica imperante no Ocidente. Ainda no século XVIII, era possível pensar que a natureza era, de alguma maneira, possuidora de técnica, como fez Kant. A pretensão do pensamento em definir o ser do ente, embora encaminhasse sua reinterpretação em termos instrumentais, ainda possuía um forte cunho poético e se expressava em representações de significado transcendente (teológico, no caso). O homem foi, com o cristianismo, investido da condição de primeira criatura e, portanto, com o direito de explorar a natureza, mas dentro de limites e só depois de honrar seus deveres religiosos. O cálculo era mantido em plano secundário ou circunscrito, que o impedia de fundar as pretensões de controle, planejamento e eventualmente reconstrução do ente em sua totalidade.

Para que a técnica encontrasse sua formulação como o saber próprio do homem, preparada pela metafísica antiga, foi necessário o seu reposicionamento como sujeito, que acompanha a submissão da *physis* ao matemático ocorrida em meio ao advento da modernidade. Somente após a Idade Média avançará sem resistência a interpelação que, via a técnica, procura fixar o que nos compele, o que faz variar o mundo, em situações e coisas passíveis de medida e controle, situações e coisas que podemos usar e manejar sempre da mesma maneira numa escala aberta e ilimitada.

Desde então, estão abertas, porém, as portas para a redefinição da técnica como obra do homem e cálculo entre meios e fins, embora o que de fato avance, veremos, seja a armação: "o fundamento metafísico para a possibilidade, ou mesmo, a necessidade de sujeitar e dominar a natureza através da tecnologia maquinística" (*Marcos*, p. 220). O esforço do pensamento em entender e dominar o ser, o surgimento da ontologia, servira de sinal verde para a técnica se converter em força de rebate sobre o ser e virtual meio de controle do ente em sua totalidade, mas ainda se estava, então, longe do que viremos a conhecer modernamente sob o nome de tecnologia.

Diz-se que com Aristóteles começa a forma de pensar de acordo com a qual o objeto técnico, depois de pronto, fica neutro, à disposição do homem (cf. Bradley 2011). Heidegger objeta esse entendimento, observando que, embora esteja aí a base para tanto, não era o caso na Antiguidade. A práxis, embora menos originária, não era menos motivo de técnica quanto o artefato, na medida em que a técnica não é algo "objetivo", para falar em termos da metafísica moderna, mas uma forma de saber. A progressiva redução da práxis criadora à técnica submissa à metafísica e, chegada a era moderna, à reinterpretação de ambas como forma de cálculo da existência promovida pelo avanço ou projeção do matemático sobre a *physis*, entretanto, criará as condições para o surgimento do novo conceito de técnica e os sucessivos desenvolvimentos de seu entendimento antropológico.

Do ponto de vista histórico, a primeira etapa se cumpriu com o surgimento da concepção instrumental da técnica e suas ressonâncias nos âmbitos da economia, da política, da cultura e da fé, que só aparentemente provêm do fato de o homem passar a ocupar o posto de soberano na ordem da ação e do conhecimento, pois "o decisivo não é que o homem se libere das cadeias anteriores para encontrar a si mesmo. O importante é que a essência do homem se transforma a partir do momento em que o homem se converte em sujeito" (*Holzwege*, p. 87). A despeito disso, tornou-se, aos poucos, corrente, entre os modernos, que:

1. A técnica [...] é um meio inventado e produzido pelos homens, isto é, um instrumento de realização de fins industriais, no sentido mais lato, propostos pelo homem.
2. A técnica moderna, enquanto o instrumento em questão, é a aplicação prática da ciência moderna da natureza.
3. A técnica industrial fundada sobre a ciência moderna é um domínio particular no interior da civilização.
4. A técnica moderna é a constituição progressiva e gradualmente aperfeiçoada da velha técnica artesanal [...].
5. A técnica, na condição de instrumento humano, deve ser mantida sob o controle do homem (*Língua*, p.15-16).

Heidegger aprofunda a análise, sublinhando que a possibilidade de cálculo entre meios e fins por parte do homem em relação a tudo que lhe afeta, bloqueada pelo predomínio da *physis*, estava contida em embrião no fato dela também estar inscrita na região do matemático. O reposicionamento do homem no centro da existência promovido pela chegada dos tempos modernos e o redimensionamento do matemático que trouxe o cálculo para o centro da existência, entretanto, liberaram essa possibilidade, conforme dá sinal a elaboração do entendimento antropológico e instrumental da técnica feita por Max Weber.

Weber, com efeito, resume exemplarmente essa concepção, apenas tardiamente ordenada em filosofia, como dá prova o tratado pioneiro de Ernst Kapp ([1877] 2007). Para o sociólogo, a técnica diz respeito ao conjunto de meios empregado em uma ação social, sendo racional, no sentido de que contém um cálculo, na medida em que o referido emprego "se orienta pela experiência e a reflexão [isto é, pelo saber de um sujeito]" (Weber [1922] 1964, p. 47). O conceito tem um cunho fluido em meios às atividades humanas, porque se, como meio, é apenas elemento agenciador das ações que as definem, por outro lado, também pode ser o próprio sentido de um certo tipo de atividade. A liturgia é, para alguns, uma técnica com que se agencia os meios necessários à condução de uma missa, mas também pode ser, para outros, uma atividade que se desenvolve de maneira autônoma, sem relação com a missa, por exemplo.

Apesar de que essa fixação nos entes enquanto meios possa levar a um "puro passatempo ou afecção pela técnica" (p. 49), a técnica, teoricamente, poderia ser definida, portanto, como o cálculo do agir embasado no saber para o qual, conceitualmente, são indiferentes os fins ou as finalidades. Desde o ponto de vista da técnica, o único que importa é o saber dos meios (objetivos ou ideais, de acordo com a tradição metafísica) com que se calcula a ação de um sujeito social. A técnica carece de todo conteúdo determinado, reduz-se ao emprego do saber com vistas ao cálculo, é o estabelecimento dos meios para se conduzir racionalmente uma atividade. A técnica é o cálculo como forma de saber acerca dos entes necessários ou recomendáveis à consecução de uma atividade que, inclusive, pode ser dominada pela referida paixão pelo cálculo e seus meios, como aliás entreviu Georg Simmel (cf. adiante, cap. III).

Karl Jaspers serviu de intermediário para a recepção heideggeriana dos desenvolvimentos da concepção antropológica e instrumental da técnica oriundos da obra desse último autor e que, de acordo com aquela recepção, culmina nos escritos dos irmãos Jünger. Para Jaspers, em nosso tempo, a tendência é a técnica transcender a simples condição de meio que o homem lhe conferiu. A técnica está se tornando uma força impetuosa e independente, em cujas malhas, cada vez mais extensas e poderosas, o homem caiu sem saber como aconteceu. A profecia simmeliana a respeito do triunfo dos meios sobre os fins do desenvolvimento cultural se confirma. A sociedade se mecaniza, submetendo-se à máquina. O principal, porém, é que, assim, os seres humanos estão perdendo a capacidade de ver que "a tecnologia é apenas um meio: em si mesma ela não é boa nem má". A técnica fugiu do controle do homem, apesar de que, em última instância, "tudo depende do que o homem faz dela, do propósito a que ela serve, das condições às quais ele a submete" (Jaspers [1949] 2009, p. 124).

Heidegger concordou com Jaspers que, embora a tecnocracia absoluta seja impossível, o homem é, atualmente, funcionário da técnica, mas se nega a admitir que o destino do homem dependa da maneira como ele lida com a tecnologia, porque a tecnologia não é um mero instrumento que o homem possa usar de acordo com sua

vontade. A técnica não é um poder autônomo, no sentido de possuir uma força maior do que a nossa, embora é certo que funcione à revelia da vontade do homem e imponha o triunfo dos meios sobre os fins que perseguimos, ao tornar-se um fim em si mesma. A técnica é, antes, uma forma de saber que, comandada pela armação, se tornou um poder autônomo, mas por isso mesmo é algo que, agora, cada vez menos diz respeito à conexão entre meios e fins. O chamado da qual ela depende nos obriga a pensar em uma situação na qual não é mais do triunfo dos meios sobre os fins que se trata, mas da virtual supressão dessa distinção, como preconiza a obra de Ernst Jünger.

> O questionamento a respeito da técnica moderna, se ela é um meio ou é um fim em si mesmo, está mal colocado já como questão, visto tal questionamento ser totalmente incapaz de capturar o que é essencial na técnica moderna (Heidegger [1942] 1996: 45).

Quem afirma que a relação entre meio e fim basta para definir a essência da técnica se equivoca, por mais que isso ainda vigore e, por isso, não esteja errado. A pretensão supõe um protagonismo do homem que não tem mais como se sustentar, agora que este se tornou funcionário da armação.

Capítulo III
Bastidores do enfrentamento: a recepção dos herdeiros de Nietzsche

Heidegger elaborou um pensamento que, do ponto de vista da gênese, não pode ser separado do conservadorismo revolucionário, do mandarinato intelectual e da ideologia da guerra: todos esses elementos que tanto marcaram a vida social alemã e centro-europeia nas primeiras décadas do século XX (Bourdieu 1989; Ringer 2000; Losurdo 1991). Embora sua obra não possa a ele ser reduzido, ao lembrarmos que, pelo menos em proposta, sua meditação transcende esse registro histórico (Heidegger [1929/1930] 2003, p. 83-86), o fato ilumina ou ajuda a entender a forma como o filósofo encaminha sua discussão da tecnologia. Apesar de original, o pensamento heideggeriano comungava com esse movimento a convicção de que a técnica possuía um sentido metafísico e, assim, não estava sob pleno controle humano, embora não seja certo que ele "partilhava a opinião deles de que a técnica era uma força autônoma dotada de vontade própria", como pretende Jeffrey Herf (1993, p. 133).

No princípio do século XX, a tecnologia maquinística tornara-se campo de um confronto muito intenso entre os que a viam como um fator de desintegração social, cultural e humana e os que a viam como força capaz de levar à criação de uma forma de vida racional, democrática, igualitária e benevolente. Havia um clima de entusiasmo e temor diante da máquina, um misto de fé no progresso e medo de uma catástrofe, de fascínio e suspeita com o que se chamava de americanismo (cf. Wollen 1986; Maldonado 2002). De acordo com tanto, o pensador notou que, se houve impérios cuja duração se estendeu por mais de três mil anos, revelando uma certa inércia mitológica, outros, porém, estavam sendo

agora planejados para durar tanto quanto, mas científica e tecnologicamente. O elemento diferencial entre ambas as épocas seria "a presença de uma vontade de poder que, há três séculos, é a essência metafísica dos tempos modernos" (Heidegger [1941] 1985, p. 32).

Heidegger, como vimos, todavia não desenvolveu o tema com as categorias da filosofia da cultura ou a reflexão histórico-sociológica, lançando mão, em vez disso, de uma crítica histórico-categorial (historial), cujo ponto de partida é um confronto com as ideias de Friederich Nietzsche (Schurmann 1990, p. 182-202). Nietzsche fundou teoricamente a posição definidora da modernidade como época de consumação da metafísica, ao pensar o sentido fundamental dos seres como mundo à luz de um só pensamento. "O pensamento nietzscheano afunda na metafísica, porque nele o ser mesmo brilha essencialmente como vontade de poder", diz Heidegger (*Nietzsche* IV, p. 181).

O Ocidente, observa, conservava essa possibilidade desde seu início. Nietzsche a proclama de maneira aberta e radical, projetando-a numa perspectiva inumana, em que está em jogo o próprio ultrapassamento da metafísica ocidental (*Nietzsche* III, p. 19). O pensador não é, portanto, apenas ou em essência uma expressão de seu tempo: também é aquele cujas ideias registram criativamente as transformações no seu modo de ser e, assim, estão intervindo espiritualmente, através de diversas mediações, na criação de uma época na história do Ocidente.

Nietzsche é o pensador da consumação da metafísica, revelando que o poder se tornou o primeiro e único fundamento da humanidade histórica (Heidegger 2012, ["História do Ser"], 56). Que sua obra repercuta entre nós mais do que a de outros pensadores e que tantas vozes se inspirem em suas palavras é fácil de entender. Nietzsche legitima o ingresso do ser em um mundo estruturado como vontade de poder materializada tecnologicamente num sistema maquinístico promovido pelo avanço da armação. Revela-se a técnica, à luz de sua obra, veículo de uma vontade de poder e de um princípio de estruturação mundial que condiciona tanto os métodos de pensamento quanto os objetivos práticos da conduta enquanto moderna.

> A vontade de poder [como sentido dos tempos modernos] deseja apenas o que quer e o que pode querer, isto é: maior potência e,

> portanto, crescimento de poderio, uma vez assegurado um nível de potência como base para se passar a outro mais avançado. O ente que a cada vez é assegurado e o asseguramento que a cada vez se obtém, vistos na perspectiva da vontade de poder, são apenas momentos transitórios, subsistem como o que aí está para ser superado e que, por isso mesmo, devem ser reduzidos a pó durante o avanço da vontade de poder (Heidegger [1943/1944] 1993, p. 72).

Para Nietzsche, "está chegando o tempo em que se travará uma luta pela dominação da terra", que "será levada em nome de princípios filosóficos [fundamentais]" ("Vontade de poder", edição Würzbach, Vol. II, p. 292), mas esses princípios, acredita seu comentarista, "não aludem às doutrinas dos eruditos, e sim à linguagem da verdade do ente como tal, verdade que é a própria metafísica sob a figura da metafísica da subjetividade incondicional da vontade de poder" (*Holzwege*, p. 231). Em termos nietzscheanos, a humanidade encontra-se numa encruzilhada, em que há duas tendências: de um lado aquela do seu cálculo, nivelamento e massificação, de outro a que tende a acentuar as diferenças, abrir fossos e criar monstros de poderio entre os seres humanos. "A primeira produz o último homem, minha tendência [a segunda] produz o super-homem", porque nessa, trata-se de "produzir os seres que desde as alturas dominarão o conjunto da raça humana" (Nietzsche, "Vontade de poder", *cit.*, p. 332).

Qual é o sentido da empreitada, segundo Nietzsche? "Dirigir a humanidade a fim de obrigá-la a se superar. Fazer com que ela se supere, por meio de doutrinas que a farão perecer, com exceção daqueles [tipos] que as suportarem" (*op. cit.*, p. 341). Desde então, porém, esclarece seu intérprete, o pensamento filosófico se consuma e se extingue como construção intelectual, na medida em que se identifica totalmente com a atualidade do que, como realidade, está posto na existência.

> Doutrinas filosóficas fundamentais significam [neste contexto] a essência da metafísica em seu estágio de autoconsumação, a autoconsumação dessa metafísica que, em seus traços fundamentais, sustenta a história ocidental e que a modelou em sua forma europeia

> moderna, destinando-a ao domínio do mundo [por meio da técnica planetária] (*Nietzsche* III, p. 250).

Segundo Heidegger, observemos, o pensamento elaborado determina reflexivamente um momento histórico, revela o desenvolvimento de suas possibilidades como época da história da metafísica ocidental. "O pensamento de um pensador é distinto dos conhecimentos científicos e de todo o tipo de cognição prática, qualquer que seja o objeto" ([1942] 1992, p. 7), mas isso não quer dizer que não tenha nenhuma influência na história mundial (Heideger 2012, ["História do Ser"], p. 154-155). Os pensadores sintetizam reflexivamente esses elementos do pensar e do saber e, assim, articulam situações e abrem perspectivas para a história.

Nietzsche importa porque consuma a metafísica da subjetividade, ao fazer da vontade de poder o fundamento da certeza, e define a verdade como apoderamento e dominação (*Holzwege*, p. 216-217). O filósofo percebeu e fez frente ao niilismo em relação ao ser contido em nossa história, mas, por outro lado, não refletiu sobre suas circunstâncias, levando-o a seu acabamento teórico radical, através da doutrina da vontade de poder e a criação da figura do super-homem. Para ele, o homem metafísico não se encontra mais apto para comandar a criação do mundo e, por isso, é preciso preparar a vinda e encaminhar a chegada de um tipo que o ultrapasse, recriar o mundo em termos além do humano. "Minha tarefa", disse, "consiste em propor à humanidade atos e atitudes que decidirão o futuro por inteiro. [...] Mostrar qual é o tipo de homem que tem o direito de reivindicar tal tarefa!" (Nietzsche, "Vontade de poder", cit., p. 137; cf. Arias, 2002).

Segundo Heidegger, Nietzsche, assim, não faz senão registrar, acolher e propagar doutrinariamente o que o primeiro chamará de armação, visto que a exigência a nós posta por seu intermédio, isto é, a de criarmos algo para além de nós mesmos, está sintonizada com o sentimento por tantos compartilhado de que:

> Necessita-se agora de uma espécie de humanidade que seja de cima a baixo compatível com a essência única e fundamental da tecnologia moderna e sua verdade metafísica de fundo; isto é, que se deixe dominar inteiramente pela essência da tecnologia a fim de explorar e

> desenvolver os processos e possibilidades técnicas particulares (*Nietzsche* IV, p. 117).

Nietzsche repercute entre as gerações que o seguiram porque lhes fornece a suspeita de que, em meio a era moderna, "requer-se de nós uma força suprema para criarmos algo além de nós mesmos" (*Nietzsche* II, p. 67). A vontade de poder por ele teorizada não pode ser separada do avanço da técnica verificado nessa época. A técnica é uma forma de saber capaz de levar ao estabelecimento de critérios e hierarquias cujo perigo se evidencia na medida em que somos tomados por uma vontade de poder e chamados a submeter a existência, nós incluídos, a um completo controle e maquinação. O poderio da técnica, contudo, não provém dela mesma, mas do fato de ela se encarnar no ente e ser interpelada pelo seu outro, o ser (e, agora, também, sustentaremos, pela armação).

O filósofo não está delirando, ao cogitar que, há muito, a humanidade passou a combater pelo mesmo, por uma vontade de poder em cujo solo e após muito tempo pode emergir algo totalmente novo: o supra-humano. O fato é que o homem está se ultrapassando ao inserir-se em uma essência de si mesmo que, via a técnica, se caracteriza como vontade de poder. O curioso é que, se o homem conquistar sua essência em meio ao querer e enquanto o que quer no sentido da vontade de poder, ele ultrapassará sua essência até aqui: o animal *rationale* (p. 198). O pensamento se deixou tomar pelo que vigora na técnica e, sucumbindo à total usura de seu poderio, cogita o além do humano, nos faz "correr diretamente rumo à meta de nos produzirmos tecnologicamente" (*Marcos*, p. 197).

Pouco importa, por isso, se Nietzsche declaradamente rejeita a pretensão, hoje em voga, de se proceder a essa superação de forma incorpórea, privando o homem de sua carne (Rüdiger 2002, p. 62-65). Basta pensar no seu objetivo de obter "o aperfeiçoamento de todo o corpo, e não apenas do cérebro" (Nietzsche, "Vontade de poder", cit., p. 392). Criando a necessidade de fabricar um homem capaz de superar o até agora existente, o principal é que o processamento tecnológico de mais e mais atividades tende a explicitar historicamente o que fora revelado essencialmente por Nietzsche (*Nietzsche* IV, p. 116).

Nietzsche pensa o ser em meio à era da armação, é uma espécie de "porta-voz da tecnologia", como disse Schürmann (1987, p. 188). A vontade de poder é uma senha do eterno retorno do mesmo, ou seja, do esgotamento das potencialidades criadoras do humanismo da metafísica ocidental. Embora suas categorias não sejam expressões tecnológicas, articulam e projetam nossa relação com o mundo da máquina. O projeto tecnológico de existência que a armação comanda se elabora filosoficamente de maneira extrema e derradeira em seus escritos e, por isso, sua posição é, do ponto de vista da consumação, metafisicamente mais fundamental do que a dos pensadores que lhe seguiram.

Apesar disso, de as ideias desses últimos serem ontologicamente menores, se não uma série de variações e explorações de sua doutrina da vontade de poder, são elas com que passaremos a nos ocupar agora, visto, em nossa avaliação, serem mais centrais para compreender o desenvolvimento da reflexão sobre a técnica proposta por Heidegger.

3.1 De Simmel a Spengler

"De Spengler a Jünger, o tema da eventual superação da cultura ocidental era já indistinguível daquele da avaliação dos aparentes triunfos da técnica e da perturbação irreversível que ela acarreta na ordem natural e cósmica [do universo]" (Bonesio 1998, p. 83), como também fica patente na pregação ao mesmo tempo crítica e reacionária em favor de uma consciência ecológica e do culto da vida presente nos escritos de Ludwig Klages (1940). Heidegger estava sintonizado e conhecia as ideias desses autores todos, mas procurou se distanciar do seu ponto de vista, argumentando que seus diagnósticos sobre nossa época menos enfrentam do que nos aclimatam ao drama subjacente. Nessas ideias representa-se para nós o que na verdade é obra de nosso próprio ser nas condições do modo de vida ocidental moderno. A crítica da cultura encena ou representa o que de fato é nosso destino enquanto sujeitos de um processo de alienação em relação ao modo de ser humano que teve início na velha Grécia.

Apesar disso, a consideração de suas teses nos parece fundamental para compreender a maneira como o filósofo elaborou e conduziu seu pensamento em relação à questão da técnica. Obser-

va-se que não é nossa intenção retirar a originalidade da reflexão sobre o ser e o modo como esse é essencial à história do Ocidente elaborada por Heidegger. Todavia, ninguém pode passar por alto o fato de que o filósofo "se sentiu atraído várias vezes por estes porta-vozes do espírito do tempo", sobretudo ao se desvincular da educação cristã que recebera inicialmente, como lembra Gadamer (2002, p. 345). Nesse sentido, a primeira estação a ser mencionada é a obra de Georg Simmel, o principal originador da moderna visão fáustica da tecnologia que, conforme acabamos de indicar, surge nessa virada do século XIX para o XX

Simmel atraiu a atenção de Heidegger de diversas maneiras (Gadamer 2002, p. 301). O principal, no nosso contexto, se refere à sua reflexão sobre a técnica. O pensador anunciou em seus estudos o entendimento de que a época moderna se funda em um mecanismo objetivo que, estruturado tecnicamente, propende a tornar vácuo o território de sentido e, no limite, incontrolável a ordem que rege a vida humana. A criação cultural e o progresso técnico engendram uma série de situações que separam o homem de suas obras e que, adquirindo uma dinâmica anônima e autônoma, passa a exigir outras, cujo cunho é, todavia, cada vez mais mecânico. Os procedimentos cada vez mais especializados, esotéricos e diversos com que elas vão sendo criadas as empurram para fora da capacidade do indivíduo assimilá-las, rompem as relações que eles entretinham com base no seu respectivo saber e, enfim, encetam a articulação de um mundo que, em parte, funciona de maneira autônoma.

O processo, noutros termos, faz surgir uma civilização cada vez mais complexa e refinada, mas desprovida de sentido integrado e unitário para o indivíduo, porque, incapaz de se apropriar prática e intelectualmente dele, o homem sucumbe em meio a tanto num crescente subjetivismo, no qual ele "se converte em mero portador da coerção com que esta lógica domina o desenvolvimento cultural e o mantém na tangência do caminho que seria o do regresso desse processo à condição de meio de desenvolvimento cultural do indivíduo" (Simmel [1911] 1988, p. 227).

Nesse contexto, a tendência é o controle da natureza por meio da técnica, mas esse impõe nossa escravização em uma rede de aparatos e instituições que desintegra nossa consciência sensível e vai, aos

poucos, nos privando da capacidade de elaborar o sentido da existência. A máquina permite ao homem se impor à natureza, mas, ao mesmo tempo, o subordina a uma nova escravidão, que é a do ritmo e das formas de vida por ela impostas ao mundo moderno. O homem moderno se tornou vítima do prejuízo segundo o qual os princípios técnicos são o principal elemento a levar em conta nos processos de produção e consumo da existência.

A compreensão do caráter secundário da técnica em relação ao processo mais amplo em que ela se insere é, no entanto, ofuscada por uma espécie de paixão pela primeira surgida com nosso tempo. O fascínio com os mistérios da religião, a especulação metafísica ou o relato mítico não está menos presente na época da moderna tecnologia. A explicação para percebermos na nossa fixação maníaca pelos artefatos técnicos um aspecto da tragédia da cultura está no fato de que:

> A paixão pela técnica que desaba sobre nós é apenas uma fase ou símbolo da condição espiritual da humanidade, é uma tentativa desesperada de enganar a si mesma com relação ao fato de que os refinamentos exteriores, aperfeiçoamentos e complicações dos meios de sobrevivência não são mais do que meios, carentes de justificação por qualquer propósito final (Simmel [1900]1990, p. 10).

A crendice racionalizada em que isso se baseia parece desconhecer que a técnica, segundo o autor, é sempre meio para um fim e que sua crescente perfeição não acarreta por si mesmo maior desenvolvimento interior ou espiritual.

> As pessoas [afirmava] supõem que o telégrafo e o telefone são em si mesmos bens de inestimável valor, a despeito do fato de que os homens dizem uns aos outros por meios deles podem não ser mais esclarecidos, elevados ou de alguma forma melhor do que aquilo que entabulavam em meios de comunicação menos velozes; como se a iluminação elétrica os elevasse a um estágio próximo da perfeição, a despeito do fato de que os objetos por ela evidenciados são tão triviais, horrendos ou irrelevantes como o eram quando visto com a ajuda do querosene (Simmel [1902] 1992, p. 6).

Vendo na oposição entre forma e vida a fundação metafísica definidora de nosso mundo, o pensador procurou acusar os sinais históricos de reação da segunda em relação à primeira. Porém, sugere que mesmo isso não seria favorável ao cultivo da subjetividade. A relativização do elemento técnico que os impulsos vitais poderiam importar era função da ruptura das condições favoráveis ao desenvolvimento de nossa perfeição espiritual. A luta da vida contra a forma tende a se revelar de modo imediato e selvagem, tornou-se o centro de nosso tempo, de modo que, talvez, a tendência à falta de forma, à desconstrução das instituições, "seja a forma de vida mais ajustada à contemporaneidade" (Simmel [1918]1971, p. 393).

Heidegger acompanhou apenas em parte essas análises todas, sobretudo se levarmos em conta sua rejeição do entendimento predominantemente antropológico, em essência, que a técnica por vezes recebe de Simmel. Este possuía na prática uma concepção mais rica e nuançada desse fenômeno, mas não a esclareceu devidamente. Heidegger de certa forma assumiu essa tarefa e, com a ajuda de outros autores, chegou à conclusão de que a técnica não possui a perfeição que pretende. A perfeição da técnica não apenas é limitada por nossa imperfeição, mas se conjuga com elementos de outra natureza que lhe conferem um sentido não técnico, como aliás entreviu o outro. O problema é que, embora estivesse num plano de pensamento muito superior e incomparável com o da filosofia da cultura corrente em sua época, Simmel a ela seguiu alinhado, ao falar na cultura como "expressão humana" e, em última análise, "símbolo da vida" (Heidegger [1920] 2010, p. 12).

Oswald Spengler foi outro a despertar o interesse de Heidegger em termos significativos para nossa investigação. Heidegger o leu muito cedo, se deixando impressionar por *O Declínio do Ocidente* (1918/1922) e, mais tarde, por *O homem e a técnica* (1931). Segundo Michael Zimmerman, muito de seu trabalho posterior sobre a técnica pode ser entendido como uma "tentativa de fornecer um relato filosoficamente eloquente dos sintomas de declínio do Ocidente popularizados por Spengler" (Zimmerman 1990, p. 27; cf. Oliveira, 2006). Referindo-se a ele no início dos anos 1920, Heidegger falou de uma obra dominada "pela ignorância notória e a superficialidade jornalística das multidões educadas", como o exemplo de autor de texto "despojado de qualidades

filosóficas", que se destacaria pela "inabilidade em ver claramente e dar conta do que é básico e radical" (Heidegger [1920] 2010, p. 11-12).

Anos mais tarde, acrescentou que "o caráter epigonal de sua filosofia corresponde à falta de medida de sua dogmática, repleta de reivindicações, e à vacuidade de seus temas de questionamento" (Heidegger 2013, ["O evento"], p. 99). Nessa época, porém, o filósofo matizou seus juízos, apontando que, como o de outros, os pensamentos spenglerianos eram senhas de algo que deveria ser pensado (Heidegger [1942] 1992, p. 56).

> Os únicos que se dirigem ao acabamento da modernidade e se dispõem a considerar desenvolvimentos da última metafísica ocidental – a de Nietzsche – são a metafísica da história do cesarismo de O. Spengler e a metafísica do trabalhador de E. Jünger (Heidegger 2006 ["Meditação"], p. 38).

Aparentemente, Heidegger encontrou em Spengler a proposição por ele retomada mais tarde de que, pensando rigorosamente, a técnica existe apenas para nós, herdeiros do legado grego. Segundo Spengler, entendamos, a técnica não é algo humano, transcende-o, estando presente na vida de todos os animais (1934, p. 20). Em essência, ela não é o utensílio, nem a fabricação deles: é sua finalidade num contexto. A compreensão da técnica não deve partir da ferramenta, mas da alma, do que a anima, do que lhe dá vida. Para o autor, "a técnica é a tática da vida em sua totalidade, é a forma íntima de se conduzir em meio à luta, que coincide com a própria vida" (p. 21). A máquina é expressão da luta pela vida, quando por seu meio essa última se torna motivo central de nossas crenças; quando movida pela vida, aquela se converte em motivo de religião materialista (p. 103).

O Ocidente se tornou senhor do mundo com o apoio da técnica, mas essa criação tende a se sublevar contra o criador, conforme a máquina modela um mundo no qual "o senhor do mundo se torna escravo da máquina" (p. 108). O crescente esoterismo da técnica promove uma mecanização do mundo, em que os homens se sujeitam ao poder da técnica e se massificam em função da máquina. O artifício se impõe à natureza, o orgânico se subordina à organização. "O Ocidente de nossos dias, por conseguinte, está

vivendo uma orgia de pensamento técnico de proporções verdadeiramente trágicas" (Spengler [1918/1922]1998, Vol. II, p. 611).

Spengler endossou o veredito simmeliano sobre a fortuna da cultura na era da técnica, aprofundando seu entendimento como símbolo, ao defender que, em última instância, tudo isso é resultado das necessidades da alma. Varia apenas a maneira de interpretá-la. Para Simmel, essas necessidades surgem de nossa interação com o mundo que previamente criamos; para ele, elas se confundem com o que animicamente define cada época ou cultura. "O pensamento técnico procura realização, com ou sem sentido. O luxo da máquina é fruto de uma exigência mental. Em última análise, a máquina é um símbolo, assim como seu ideal oculto, o perpetuum móbile, é uma necessidade espiritual e anímica, embora não vital" (Spengler 1934, p. 113). As exigências da alma não podem ser detidas por nossas cabeças e mãos, na medida em que essas são seu simples vetor. A técnica que as agencia é algo que, portanto, se move por necessidade interna da alma e dos saltos que esta determina na história. A tragédia que ela acarreta não tem a ver com a mecanização da vida ou a esterilização do espírito individual oriunda da crescente complexidade de nossa interação social, como pretende Simmel.

O principal é o colapso a que a técnica condena nossa época, oriunda do fato de ela fazer o orgânico sucumbir na organização, em virtude da imposição anímica que move nossa civilização. O autor rejeita a tese da mecanização da cultura, tanto quanto a possibilidade de sua renovação por meio da técnica, vendo no cultivo da técnica a que se dedica o homem fáustico moderno o estágio preparatório da revolta contra a máquina que advirá no futuro. O processo submete a cultura à máquina, cria um modo de vida em que tudo se faz maquinalmente, mas chegará o dia em que, enfiada no conflito entre os que anseiam por uma nova cultura e os que encarnam a velha civilização, isto é, os especialistas desiludidos e os brutos tecnológicos, a vida se esgotará (Spengler [1918/1922] 1998, vol. II, p. 617).

Possuído por seu destino, muito mais do que seu senhor, o homem ocidental constrói, com a técnica fáustica e dominadora da natureza, uma civilização maquinística. Ocorre que, cada vez mais compli-

cado e extenso, esse processo conduz seu mundo a um estado de tensão perigosíssimo e, no limite, insuportável, porque sufoca a vida da qual se nutre e em cima da qual se movimenta mundialmente. A tragédia se consuma, pois, menos quando a máquina submete o homem à sua vontade do que quando os "povos de cor", desprovidos da alma ocidental, mas fazendo uso dela, "se revoltam contra a máquina, contra a vida organizada" (Spengler 1934, p. 118), ainda que, com precisão e detalhe, "não saibamos quando e de que modo [ela] acabará" (p. 124).

Heidegger reinterpretou historialmente essas ideias, de acordo com as quais, após ter servido a cultura, a técnica sucumbe em meio à barbárie da vida de onde se origina. Depurando o entendimento de seu organicismo e relativizando a novidade da decadência do Ocidente anunciada por Spengler, o filósofo nele se inspirará, para desenvolver a tese de que a técnica não é, em essência, algo próprio do homem e, assim, algo com que esse arrisca sua existência. Para Spengler, vale lembrar, a máquina é sempre símbolo e, portanto, algo que, em si mesmo, não é vital. A técnica a constrói, mas a origem desta não é privativa do homem, promana do que o autor chama de vida. A relevância do homem está no fato de ele ser o único ser vivo que elabora o sentido da técnica. O homem pode descobrir o sentido e, assim, manejar as coisas como instrumentos, embora a técnica seja função ou derive de algo que não é técnico nem humano: a vida. Por isso, "para compreender a essência da técnica, não se deve partir da técnica maquinística e, muito menos, da enganadora ideia de que a construção de máquinas e ferramentas seja o objetivo da técnica" (Spengler 1934, p. 20).

3.2 O confronto com os irmãos Jünger

Heidegger costumava esconder as fontes de que se valia em seus estudos. Todavia, há amplo consenso sobre a influência que, em sua reflexão sobre o destino do ser na era da técnica, exerceram os ensaios do ex-soldado e literato Ernst Jünger. O filósofo o tinha em alta consideração não apenas em termos artísticos, mas como mensageiro de uma nova época na história da metafísica. Prova disso são as copiosas notas sobre seu livro *O trabalhador: figura e dominação* (Jün-

ger 1932), publicadas postumamente no volume 90 de suas obras completas (Heidegger [2004] 2013]). Por outro lado, relevância igual ou maior em seu diagnóstico sobre o problema da técnica também teve o pequeno livro escrito pelo irmão mais novo de Ernst, o poeta Friedrich Georg Jünger. Apesar de pouco comentada, trata-se de conexão fundamental para entender o pensamento heideggeriano sobre o assunto após a Segunda Guerra Mundial. Quem quer que leia as Conferências de Bremen à luz de *A perfeição da técnica,* da lavra daquele, não deixará de notar o quanto ecoam nelas as ideias do autor dessa última obra (cf. Jünger [1947] 1949).

Quer em relação a esse texto, quer em relação aos de seu irmão, o principal, para o filósofo, contudo, consiste no fato de eles, em suas palavras, terem elevado a experiência histórica mais essencial de nosso tempo ao plano de um saber (Heidegger [2004] 2013, p. 129). Depois da ascensão do nazismo, Heidegger relata, "voltei a estudar com alguns colegas certas partes do livro *O Trabalhador* (1939/1940). "Pude verificar, então", prossegue, "como esses pensamentos", que antes "pareciam bizarros e desconcertantes", estavam sendo "verificados pelos acontecimentos" (Heidegger 1994, ["Escritos políticos"], p. 196).

Para ele, o ensaísta importa porque elaborou um desenho do niilismo europeu mais recente em termos que transcendem a simples crítica da cultura. "A força de sua obra está no fato, ainda operante, embora de forma modificada, de revelar o caráter total de trabalho do conjunto do real a partir do que ele chamou de a figura do trabalhador" e, com isso, revelar em termos especialmente adequados "o niilismo, inicialmente apenas europeu, em sua tendência planetária" (*Seinsfrage*, p. 79). Jünger "não se limita a descrever uma situação histórica: o seu pensamento, antes, existe sob a forma como o ente em seu conjunto é – é uma forma de vontade de poder" (Heidegger [2004] 2013, p. 483).

Jünger se apropriou da reavaliação das teses fáusticas sobre a fortuna da cultura na era da técnica maquinística proposta por Hans Freyer. Paradoxalmente, este se baseara em Spengler para recusar o diagnóstico de Simmel sobre a tragédia da cultura, defendendo que, em princípio, a mesma não se opõe ao progresso dos meios técnicos. A crença na téc-

nica não depende da vida, como ambos sugerem, mas de uma vontade metafísica, que varia de acordo com o âmbito e a época, em vez de ser linear e universal, como defendeu o primeiro. No Ocidente, a vontade que domina a técnica é a de dominar e transformar a natureza, para pô-la a serviço do desenvolvimento da coletividade. O problema é que o capitalismo submete tal vontade aos fatores econômicos e mecanismos de mercado, distorcendo seu desenvolvimento. A ruína da cultura promovida pela expansão dos meios técnicos não provém da técnica mesma, mas de sua apropriação pela ação econômica individualista. A superação do homem econômico pode liberar a técnica para desenvolver a cultura de acordo com a vontade coletiva (cf. Müller 1987, p. 100-115; Herf 1993, p. 139-148; Freyer 1965).

O escritor acatou ontologicamente essa releitura do problema da técnica, desvinculando-a, no entanto, de toda a referência à cultura ou ao sentido formador, se não de suas conotações antropológicas, passando a falar nas figuras ou nos tipos do soldado e do trabalhador:

> Trabalhador e soldado são, nele, nomes de estatuto metafísico, [...] designam, através de uma singular confusão, o tipo de humanidade reclamada, de modo determinante, desde o início até o acabamento dessa sacudida por que passa o mundo; designam, em suma, o tipo de humanidade que agora confere direção ao e disponibiliza a relação com o existente [por meio da técnica] (Heidegger [1941] 1985, p. 56).

De Jünger, o filósofo retirou a pretensão de que os conflitos em curso no nosso tempo "escondem o perfil de uma nova figura", porque, a despeito das divergências aparentes e imediatas, os objetivos dos contendores "tornaram-se muito similares, de maneira que a cada vez se torna mais claro que só há uma direção que a vontade [dos antagonistas] procura" (Jünger [1932] 1990, p. 25). Jünger observa, com efeito, que a tendência em curso no nosso tempo é o progresso se desembaraçar das justificativas e dos objetivos ideológicos, passar a imperar sobre todos os povos como um projeto totalitário. A técnica não mais é, se um dia o foi, instrumento de progresso da humanidade, mas, sim, um meio através do qual o mundo é mobilizado pela figura do trabalhador.

> Por toda a parte um pouco, a máscara do humanitarismo está por assim dizer tombada, e vemos aparecer um fetichismo pela máquina, metade grotesco, metade bárbaro, por ser apenas um culto ingênuo da técnica (Jünger 1993, p. 137).

O literato afirmou primeiro que a técnica não é de modo nenhum um poder neutro e que ela segue um curso fascinante e inapelável, em que o homem perde suas determinações antropológicas.

> Em todos os lugares onde o ser humano cai sob a jurisdição da técnica, vê-se confrontado com uma alternativa ineludível. Ou aceita os meios da própria técnica e fala sua língua, ou bem perece. Ocorre que quando alguém aceita esses meios, converte-se então, e isso é muito importante, não apenas em sujeito dos processos técnicos mas ao mesmo tempo em seu objeto (p. 156).

Como no caso de *O Homem e a Técnica* (Spengler, [1931] 1934), Heidegger censura o livro em foco porque ele não chega a meditar sobre o sentido da metafísica nietzscheana, propagando-a como pressuposto. Todavia nota que ele tem peso e força, porque seu autor logra, ao contrário, "lançar luz sobre o projeto nietzscheano de entendimento do ente como vontade de poder" (*Seinsfrage*, p. 80-81). Como Spengler (vida e alma), Jünger trabalha com dois princípios ou referências conceituais: figura e forma. A primeira é plástica e dinâmica, manifestando-se por imagens e simbolismos. A segunda é mecânica e determinista, manifestando-se por meio do raciocínio e abstração. A referência de uma e outra não é o indivíduo, mas também não é o grupo, a classe ou a nação. As categorias em que se baseiam são a espécie e a organização, cuja interação num plano aberto e indeterminado depende de uma exigência misteriosa e obrigatória.

Jünger põe entre parênteses a história, convertida em comentário dinâmico de formas atemporais que se revelam misticamente à humanidade. O universo técnico não é, para ele, algo em si mesmo, mas expressão de processos misteriosos, em última instância de tipo místico. As máquinas não são uma força dirigida apenas contra o contexto em que vivemos, mas contra nós também. Na atualidade, escreveu, "ocupar-se com a técnica tornou-se uma atividade que só

vale a pena nos lugares onde reconhecemos nela o símbolo de um poder pertencente a uma ordem superior" (Jünger 1993, p. 186).

Quais seriam esses processos e essa ordem suprema que definem o universo tecnológico? Segundo Jünger, eles "não significam nada aparte da atividade incessante do cosmos: o mundo novo forjado pelo trabalhador é apenas uma manifestação mais direta da vontade de poder [pensada por Nietzsche]" (Zimmerman 1990, p. 60). Para o criador da expressão, o "trabalhador" é uma figura passível de impressão em cada existência individual, impondo-se como "expressão de uma exigência secreta e coatora, a qual nos submete, todos, nesse nosso tempo de massas e máquinas" (Jünger, 1993, p. 113). O vetor desse processo é uma mobilização total, que possui um aspecto técnico, mas cuja essência ou princípio decisivo "está antes enraizado em algo ainda mais profundo e que nós definiremos como a disponibilidade em ser mobilizado" (p. 115; cf. Jünger, [1930] 1990).

Para ele, portanto, a máquina não é o senhor, mas, antes, o símbolo do nosso tempo, a imagem de um poderio virtualmente absoluto, que ele chamou exatamente de figura do trabalhador e que acabará sendo repensada anos mais tarde, em termos de armação, por Heidegger. A figura do trabalhador importa no ultrapassamento das figuras do homem e da cultura, mas, exceto para os que vão ficando para trás, não importa em nenhuma catástrofe, coincide com um processo cujos esforços convergem no sentido do controle planetário, em meio ao qual o domínio da vida é o símbolo supremo (p. 274).

Heidegger se valeu dessas ideias para encaminhar sua reflexão sobre a técnica, todavia enfatizando que, antes de afirmar, é preciso perguntar se a forma do trabalhador, conforme definida por Ernst Jünger, coincide com o que chama de armação, porque aquela também pode ser apenas mais uma forma do fazer humano e, portanto, algo dependente da metafísica ocidental (p. 94). Talvez ocorra que, em vez disso, seja o trabalhador que, em essência, provenha da armação e que, por isso, essa não se origine do mesmo âmbito do qual provém, originariamente, a sua forma e a sua metafísica (p. 96). Em suma, o recurso à figura do trabalhador lhe parecia confusa e insuficiente, por se expressar em termos metafísicos e antropológicos (Heidegger [2004] 2013, p. 65). Apesar de elaborado em cima da reflexão

Jüngeriana de forma, o conceito de armação revela um outro estatuto intelectual e sentido reflexivo no pensar do filósofo de Friburgo.

Em relação a Friedrich Georg Jünger, a cujas ideias, segundo as próprias palavras do irmão, o filósofo estaria ainda mais ligado, não é fácil estabelecer o sentido da influência no que diz respeito a Heidegger. *A Perfeição da Técnica* foi pelo primeiro concluído antes da Segunda Guerra, mas só veio à luz em 1946. Ocorre que o poeta e escritor iniciou amizade com o filósofo por volta de 1942. Quem sabe do intercâmbio que encetaram? Por que modificações suas obras e ideias passaram em virtude do mesmo? De acordo com a informação que tivemos acesso, afirmaríamos que suas obras e ideias se fecundam reciprocamente. Heidegger baseou-se em Friedrich Georg para aprofundar sua desconstrução histórico-ontológica do sentido da técnica após a Guerra. Jünger estudou Heidegger ao elaborar sua fenomenologia da técnica no século XX.

Seguindo Spengler, Friedrich Georg defende que ultrapassamos o estágio positivo de evolução estipulado pela doutrina comteana. Agora, "a vida ingressa em uma nova zona de perigo, em que tudo muda" (Jünger 1949, p. 4). A procura de segurança contra as ameaças da natureza por parte da ciência levou à subordinação de ambas à técnica. O resultado é que a produção artesanal cedeu lugar à máquina e, em meio a seu avanço, nos tornamos cada vez mais dependentes do que ela organiza. Os poderes político e econômico recuam em comparação com o progresso de uma tecnocracia que comanda a transformação do mundo em um gigantesco moinho em que todos rodopiam (p. 112).

No passado, havia um temor mítico em violentar a mãe Terra. Agora, esse medo se perdeu. Avançamos em massa sobre ela para, com os meios técnicos, extrair-lhe todos os recursos, estabelecendo um ciclo mecânico e funcional de produção e consumo.

> O técnico perdeu o milenar temor que impedia o homem de ferir a terra, de mudar a forma de sua superfície. [...] O técnico produz sem temor, como indicam seus métodos. Para ele, a terra é um objeto de planejamento engenhoso e inteligente, uma esfera sem vida sujeita ao movimento mecânico e à exploração por entende sues mecanis-

> mos. Em sua busca de poder, o técnico conquista impiedosamente a terra. A natureza elementar e os mecanismos que o homem faz e controla por meio de sua inteligência se chocam e o resultado é uma escravização que obriga as forças elementares a lhe prestar serviço. À força, termina o seu livre jogo (p. 110).

Dessarte, espraiou-se por toda a parte a esperança de que a tecnologia resolva todos os problemas que podem ser dominados por seus meios. O homem aderiu à máxima de que "tudo o que pode ser maquinizado, deve sê-lo" (p. 56). O aparato representa, portanto, expressão de um pensamento humano, mas, por isso mesmo, algo que, embora opere no automático, não nos põe de lado (p. 65). O processo se serve de nossos desejos, tornando possível a seus servidores privilegiados, o estamento tecnocrático, "tratar o homem como mero elemento daquele aparato" (p. 142).

Walter Rathenau ([1913] 1974) ainda se referia à mecanização do mundo em termos relativamente metafóricos. Jünger a entende literalmente, como agenciamento técnico de todas as formas de vida. Próprio dele seriam a instrumentalização do pensamento, a organização das massas, enfim, a automatização de toda a existência (Jünger 1949, p. 76). Praticamente não há tese discutida nas Conferências de Bremen que não esteja relatada em *A perfeição da técnica*. Para Jünger e Heidegger, por exemplo, o avanço da técnica coincide com a luta pelo poder, é o sentido de sua expansão, o sentido de sua existência (p. 177). O primeiro ilumina o segundo ao notar que "o indivíduo pode lamentar a inexorável organização do tempo a que sua vida é submetida, pode amaldiçoar o trabalho mecânico ao qual está preso, mas ao mesmo tempo ele não tem mais como ser quem é sem essa organização" (p. 158). Isto é, vivemos em um contexto que rege nosso destino à revelia de nossa vontade, embora tenha a ver com uma decisão com que nos comprometemos, como diria Heidegger.

Para Jünger, a zona de perigo para o indivíduo surge "quando a técnica se aproxima da perfeição", as massas estão prontas e as forças destrutivas da desordem, que sempre acompanham a técnica, por serem elas indissociáveis da natureza humana, começa a se manifestar: primeiro nos grandes acidentes, depois de maneira brutal nas grandes guerras (p. 114).

Para Heidegger, ela surge onde ou quando o ser, recolhido na armação, se deixa pensar por meio do cálculo, sucumbe em um mundo virtualmente maquinístico. A prova disso está em que, agora, o que define a vivência não é mais um conteúdo, mas sim o movimento, todavia fragmentado, do conjunto da engrenagem (Heidegger [2004] 2013, p. 158).

Jünger retoma os críticos da técnica que lhe precederam, ao notar que o homem se tornou dependente da máquina que ele criou, agora ele não "é mais do que um mero elo em uma máquina gigantesca" (Jünger 1949, p. 140), porque perdeu "o poder para dominar a racionalização tecnológica [por ele desencadeada] (p. 171). Heidegger observa o fato, mas explica que se é assim, não é por nossa causa ou responsabilidade, mas porque se instituiu entre nós uma chamada ou comando para sermos máquinas. Seguindo Spengler, o primeiro prevê uma revolta da natureza contra a técnica que, através de catástrofes, levará ao colapso do homem (p. 164), porque a natureza, crê, tem limites (p. 186), enquanto o segundo, embora não descarte a hipótese, também cogita a possibilidade de rumarmos para uma ordem pós-humana, em que haveria chance de o ser conhecer um novo começo, entre alguns ao menos.

Para Friederich Georg, o triunfo da técnica conduz inevitavelmente à catástrofe do mundo, para o outro o mais provável é a criação de um novo mundo, embora em um e outro, ainda que diferentemente, isso implique na erradicação do homem da face da Terra. Heidegger chegou a afirmar que "a explosão do planeta pelo animal racional será o último ato da nova ordem" (Heidegger 2013, ["O evento"], p. 86), mas, em contraste com a visão totalmente negativa de Jünger, defendeu que a metamorfose promovida pela armação também comporta a possibilidade de fazer surgir um "sistema de felicidade uniforme para todos os homens" numa ordem planetária de cunho totalmente cibernético (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 30).

Acatando historialmente o conselho moral de Jaspers, ele concluiu que a tecnologia se tornou indispensável à nossa sobrevivência e que, portanto, o importante não é lutar contra o aparato, mas, onde o ser enviar a permissão, superar espiritualmente a tecnocracia. Os problemas oriundos do seu avanço só se agravam procedendo ao seu enfrentamento político. As proposições a seu respeito se limitam a condenar ou celebrar a mesma, e mostrar-se indiferente às suas

circunstâncias não é mais viável à maioria. A tecnologia se tornou imperial e, portanto, inevitável, de modo que se não é o caso de, filosoficamente, proceder ao seu endosso e legitimação, visto que inútil e desnecessário, talvez o seja, onde for possível, "acentuar até o extremo a consciência do não mecanizável" (Jaspers 1933, p. 182).

O verdadeiro pensamento se coloca além do bem e do mal, como propunha Nietzsche. Deve lembrar ou manter em vista que:

> O otimismo é uma coisa boa, mas não passa da remoção do pessimismo; e o pessimismo, tanto quanto seu adversário, cresce apenas sobre o terreno de uma concepção do real e, portanto, da história, no sentido de uma matéria calculável cujas perspectivas são vistas ora de maneira positiva, ora de maneira negativa. Otimismo e pessimismo só existem dentro da consideração historiográfica da história. Otimistas são os que não se arriscam a encontrar uma confirmação do pessimismo; por qual outro motivo deveríamos ser otimistas? À meditação histórica [da técnica] é estranha a contraposição entre otimismo e pessimismo, já que não conta com a beatitude do progresso e tampouco com a infelicidade de uma parada do progresso ou mesmo de uma regressão, ao trabalhar no sentido da preparação de um ser histórico que não seja inferior à *grandeza* do destino, ao ápice onde culmina o ser (Heidegger [1936/1937] 1988, p. 46).

Quem se limita a pensar o bom ou mau uso dos meios técnicos se encontra sob o jugo de sua essência. "Por essa mediocridade, o universo técnico é confirmado ainda mais e, para o futuro, em seu predomínio metafísico" (*Conferências*, p. 186). Conforme o filósofo esclarece, o emprego e domínio "práticos da técnica pressupõem nossa prévia submissão metafísica à técnica" (Heidegger [1941] 1985, p. 31-32). Atualmente, o acordo metafísico em vias de se impor ao homem não gira mais em torno de sermos contra ou a favor da técnica, isso não tem mais como ser decidido. A verdadeira questão a respeito consiste, por isso, em saber se, entre nós, seguirá havendo quem seja capaz de pensar de um modo que transcenda os chamados da técnica ou, como a maior parte, "preferiremos sucumbir no plano da autopreservação e da expansão dos interesses mercantis e dos entretenimentos [agenciado por meio daquela categoria]" (*Nietzsche* III, p. 91).

Capítulo IV
Maquinação e Vivência: a ascensão do matemático e a era moderna

Michael Punt relata episódio marginal do processo civilizatório que, em seu sinistro, serve como poucos para nos introduzir na matéria deste capítulo. Topsy era uma elefanta africana, que acabou por se tornar atração do Luna Park, em Coney Island (Estados Unidos). Depois de atacar e matar duas pessoas, o tratador e um visitante que lhe dera um cigarro, os proprietários resolveram sacrificá-la, em 1903. Thomas Alva Edison tomou ciência da decisão e, interessado em divulgar o sistema elétrico (corrente contínua) que pretendia vender para o país, sugeriu que a fera fosse envenenada e, em seguida, eletrocutada (6.600 volts). De comum acordo com ele, os proprietários fizeram notícia do fato pela imprensa popular e marcaram o sacrifício do animal para um domingo à tarde. Edison comandou a execução e mandou registrar o fato em filme, que mais tarde foi exibido em diversos cinemas do mundo, confirmando sua condição de espetáculo popular montado sob o pretexto de livrar o homem da vida selvagem e exibir o poderio tecnológico disponível pela humanidade.

> Por um lado, o filme possui a aparência de registro científico de um evento que não se deixa afetar pelos instrumentos de registro; e nisso, é muito mais uma realidade instrumental do que uma representação. Por outro lado, o enquadramento das cenas deixa claro que a execução do animal foi coreografada para as câmeras, senão para elas antevista; e mais, que o propósito do filme era apresentar o evento científico como uma atração passível de consumo e de canalizar o interesse popular para as realizações de Edison (Punt 1995, p. 65).

De nossa parte, cremos que esse misto de manifestação de poderio humano, exploração econômica da ciência e espetáculo de consumo de massas reúne exemplarmente os elementos mais essenciais da metafísica que toma conta da técnica no mundo moderno de acordo com Heidegger. Para ele, observemos, metafísica significa o pensamento que transpassa a história e tende a se movimentar nela em sua totalidade, designa a mediação que estrutura nossa experiência, mas não alcança propriamente a instância do pensar reflexivo, conforme esse surgiu na velha Grécia. Dessarte, trata-se de algo que não domina apenas a cabeça dos filósofos ou as páginas de seus tratados. Impera, antes, em toda a extensão da vida cotidiana. "O pensamento não pode ser contrastado com o comportamento prático [como sendo um] comportamento teórico e limitado em sua amplitude essencial para a essência do homem" (*Niilismo*, p. 248).

Na verdade, a metafísica pertence ao que é mais próprio do ser humano em nossa civilização: não é uma disciplina da filosofia, nem um campo de ideias arbitrárias, mas um acontecimento formador do nosso mundo histórico e filosófico. "A humanidade ocidental é sustentada e dirigida em todas as suas relações com o ente, e isso significa dizer em todas as suas relações consigo mesma, em todos os aspectos, pela metafísica" (p. 232). A fundamentação que ela fornece às várias épocas da história ocidental promana do fato de que, por seu intermédio, os entes passam a dispor de identidade e, com isso, acesso às suas verdades. A metafísica prevalece em nossas percepções sensíveis, em nossas intuições intelectuais e nas nossas ações, sensações e experiências, sendo por isso uma via de conhecimento necessária para que o mundo seja mundo.

> Sempre que nos envolvemos com nossas atividades cotidianas, afazeres, opiniões, negócios e cálculos, com a *práxis* e seu *mundo*, fica muito evidente que o que está em jogo não é um caos, mas um mundo estruturado, um espectro de coisas e objetos encadeados uns nos outros, inter-relacionado que, situando-nos numa via de conhecimento, compromete-nos com certos atos, move-nos com os sentidos alertas e com base no bom senso, ou ainda é motivo de confronto ou aceitação (*Nietzsche* III, p. 73).

Nessa ótica, conviria que se compreendesse a técnica moderna como "a forma fundamental de uma manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada". Afinal, a técnica, modernamente, engloba como tal "todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais" (*Ensaios,* p. 69). Segundo o filósofo, o pensamento não é um acessório da práxis, um apêndice inútil e passivo, mas em si mesmo uma forma de ação, que se mantém em diálogo com o que comanda a existência (Heidegger 1994, ["Escritos políticos"], p. 238). Falando em termos mais específicos, pode-se, numa primeira aproximação, entender o ponto (a relação com o ser) em referência a dois conceitos: maquinação e vivência. "Eles são, formalmente, a versão mais originária da fórmula assumida pela questão indicadora do pensamento ocidental" (*Contribuições*, p. 90).

Propostos por Heidegger no período que vai da redação de suas *Contribuições à Filosofia* (1936/1938) até o final da Segunda Guerra Mundial, os conceitos servem, nesse período, para pensar a metafísica que se instala e funda a história do Ocidente. "A colusão entre a maquinação e o primado da experiência vivida anuncia o fim ou, melhor, a consumação do animal racional da metafísica" (Radloff 2007, p. 388). Com o advento da metafísica, a *physis* foi, na época latina, convertida em natureza e submetida às circunstâncias de um modo de ser baseado na representação, posteriormente determinado pela física e biologia, em termos de experiência vivida e /ou cálculo mecânico das relações de força (Heidegger 2013, ["O evento"], p. 7-8).

Por um lado, maquinação e vivência são, portanto, termos que servem de fórmula para questionar de forma mais ampla e essencial a distinção entre ente e pensamento proposta no âmbito da metafísica (*Posições metafísicas fundamentais*, p. 48) De outro, visam ajudar a entender como o homem chega a uma situação em que não conhece mais limites, não sente mais coação e, enfim, com nada mais se espanta, "porque tudo está aberto e nada é impossível para a vivência e a maquinação" (*Contribuições*, p. 91).

Nesse sentido, "maquinação e vivência são formalmente a versão mais originária da fórmula dada à pergunta-guia do pensamento

ocidental: ser e pensar [em meio ao império da metafísica]" (p. 90). A maquinação é vivenciada através de imagens, e a vivência maquinada tecnicamente: ambas são uma forma de refletir historialmente sobre a própria ontologia da metafísica ocidental. As categorias, por isso, não sinalizam nenhum declínio, "mas a própria história original do ser mesmo, a história do seu primeiro começo e do que dele derivou" (p. 78). O propósito de ambas é nos facilitar a análise das vias de rebaixamento do pensar e a substituição da criação pela operação, a maneira como "as formas e riscos que àquelas pertenciam são arranjadas de acordo com o caráter gigantesco da maquinação, e o maquinístico assume a aparência vivida da criação" (p. 29).

Heidegger equipara as expressões, mas, em geral, refere-se à vivência como um "mero subrrogado emotivo ou sentimental da monotonia ativista da maquinação" (Gorgone 2011, p. 16). "A vivência é somente um acessório do cálculo, através do qual a maquinação alcança seu senhorio absoluto via o exclusivismo de seu poderio e violência" (Heidegger 2006, ["Meditação"], p. 216). Na verdade, às vezes fazia confusão ou identificava vivência com a mecanização, como fica claro ao lermos que "o pensamento mecanicista e o biológico são sempre meras consequências da interpretação até então oculta dos entes em termos de maquinação" (*Contribuições*, p. 88). Em última análise, portanto, é a maquinação que "domina a história do ser na filosofia ocidental, de Platão a Nietzsche" (p. 89).

Em *Introdução à metafísica*, a maquinação ainda era mencionada ambiguamente, com um misto de suspeita e admiração, como "a violência na qual se move o imperar violentamente [do ser]" ([1935] 1956; cf. Mazzarella 1981, p. 267-275). Das *Contribuições à filosofia* até o final da Segunda Guerra Mundial, o termo, contudo, passa a ser empregado em combinações com o conceito de vivência, para designar "a interpretação dos entes como representáveis e representados" (*Contribuições*, p. 76), o que significa dizer também "a interpretação dos entes que põe em primeiro plano seu cunho fabricável" (p. 88). A vivência que converte o originalmente misterioso em representação, figura pública e imagem acessível a todo mundo, não é outra coisa que o negativo da maquinação (p. 77), porque se, por um lado, "re-

presentável significa acessível à intencionalidade e ao cálculo; por outro, significa movimentada através da produção e execução" (p. 76).

Heidegger refere-se à maquinação, contexto historial, não originário, do combate entre natureza e técnica, como o próprio sentido do ser, se não o próprio da essência humana investida pelo saber da técnica enquanto cálculo. A palavra não se refere a um comportamento do homem, mas à essência do seu ser poiético como fatura (Heidegger 2012, ["História do Ser"], p. 39). A expressão significa a subordinação da *physis* à *tékhnē* "e seu respectivo horizonte de orientação", "a preponderância do fabricável e do autofabricável sobre a livre manifestação do ser", o triunfo da metafísica (*Contribuições*, p. 88). A técnica moderna se desenvolve a partir da exigência que ocultamente lhe faz "a calculabilidade preabarcável por completo do poder sujeitante do ente para a organização disponível" que define a maquinação (Heidegger 2006, ["Meditação"], p. 30).

A maquinação metafísica, essência da técnica, é o sentido do ser como vontade de poder, o império dessa vontade através da disponibilização dos entes, o homem inclusive, como entes apropriáveis e apropriados ao cálculo, arranjo e planejamento (*Nietzsche* III, p. 175; *Niilismo,* p. 156). "[A maquinação] é a interpretação fundamental do ente determinada pela sua facticidade que, a partir de seu início grego, domina a metafísica e, assim, toda a filosofia ocidental" (Gorgone 2011, p. 132-133). A tarefa que nos propomos a seguir consiste em mostrar a conexão dessa problemática com o avanço de uma interpretação antropológica e, mais profundamente, com o reposicionamento do matemático no espaço da existência que, mais tarde, permitirá a reelaboração desse espaço através da figura da armação (cf. Heidegger 2006 ["Meditação"], p. 42).

4.1 O matemático e o advento do saber como certeza

Segundo Jacques Ellul, "sabe-se perfeitamente, por um lado, que a atividade técnica é a primeira atividade do homem", mas em relação ao seu império na era moderna, "nos encontramos em face de um mistério. Que há, na origem dessa atividade? [Trata-se de] fenômeno misterioso, que nada permite explicar. Por

meio de pesquisas pacientes, podem-se encontrar zonas de imitação, passagens de uma forma técnica a uma outra, os fatores de penetração, mas, no centro, permanece uma zona impenetrável: a invenção [humana]" (Ellul 1969, p. 23). De acordo com Heidegger, a perspectiva, vimos, não se sustenta, porque o homem e a técnica não apenas se instituem em conjunto, mas se instituem poeticamente, via um processo que, embora se agencie por seu intermédio, não tem neles seu ponto de partida. A conversão do homem em sujeito e das coisas em objetos é algo moderno, não se trata de obra do homem, sendo, antes, momento de uma reviravolta na história do ser em meio à metafísica.

A metafísica da subjetividade que surge com os tempos modernos é antropologia, porque pretende que o homem seja capaz de determinar a verdade como sujeito. A pretensão por ele assumida de dominar o ente como objeto, todavia, constitui apenas uma aparência de domínio, se levarmos em conta que, visto historialmente, isso decorre do ser prosseguir incondicionado e, assim, nós seguirmos errantes. As transformações por que passa a técnica e o papel mediador que ela assume em todas as esferas da existência em sua época, a moderna, remetem a uma metamorfose mais essencial, de caráter histórico e metafísico, através do qual o que o filósofo chama de o *matemático* se colocou no centro do subjacente.

No século XVII, começou, sob impacto da ciência e da técnica, uma mudança nas relações de trabalho com as coisas e em outras esferas de existência, mas seria infrutífero tentar estipular qual foi determinante em relação às demais. Houve, à época, a ruptura com os princípios supramundanos da religião cristã, a reinterpretação do homem como senhor da natureza, a sua libertação em relação às ordens comunais, o surgimento do individualismo, o aparecimento da ficção do contrato social e a concentração do poder político por parte do estado (Heidegger [1934] 2008, p. 221). O fundamental em tudo isso, no sentido de ser o fator articulador mais amplo, foi, segundo o filósofo, a mutação ocorrida na maneira de mediar nossa relação com a existência, a reinterpretação histórica e ontológica da relação entre os elementos do cálculo e da poesia ocorrida no mundo ocidental (cf. [1936/1937] 1986, p. 106-107).

Heidegger parece ter tido conhecimento da obra *Der Übergang vom feudalen zum burgelichen weltbild* (1934), de Franz Borkenau. Segundo ela, o vazio criado pela crise da ordem medieval foi enfrentado intelectualmente com a elaboração de uma ordem cujo núcleo era a centralidade e a postulação da certeza por parte do cogito. A expansão da manufatura promoveu uma revolução epistemológica. A emergência da filosofia mecânica e matemática está ligada à progressiva abstração do trabalho em relação às condições imediatas de vida acentuada no século XVII. As feições abstratas em meio às quais, na época, se formou um novo conceito de natureza e de sociedade humana são correlatas ao impulso dado à divisão do trabalho e à expansão das trocas em nível mundial (Borkenau [1934] 1987).

Quando nasceu a moderna ciência da natureza e a técnica foi reinterpretada como tecnologia, houve uma mudança na posição de fundo com que os entes eram interpelados, como mostra o fato de a ciência ter se tornado um saber que monopoliza a verdade e a técnica, um saber que calcula e comanda de acordo com essa verdade. A ciência moderna é empírica e experimental, mas, antes de tudo, uma ciência que calcula e projeta, e assim o é porque foi subordinada à técnica (pela armação).

> A efetivação e aplicação técnicas da moderna ciência da natureza não são prova ulterior da verdade científica. A tecnologia prática da ciência da natureza moderna só é possível porque na essência metafísica, por aquela mesma preparada, a ciência moderna como um todo não passa de uma aplicação da técnica, entendendo-se por técnica algo diverso daquilo que implica a ação dos engenheiros (Heidegger [1943/1944] 1998, p 102 [trad. alterada]).

Galileu Galilei lançou as bases para o desenvolvimento de uma ciência que é, ao mesmo tempo, matemática e experimental. Começou a cunhar os contornos de uma nova época, em que a essência ou sentida da natureza passa a depender do que é de antemão calculável, baseado na premissa de que o procedimento assegurador é mais importante a revelação da verdade.

> O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica, pois esta convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não faz, se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passam a existir (Arendt [1958] 1993, p. 308).

O papel da ciência na fundação dessa época é, assim, fruto de uma mutação ocorrida em sua essência, das mudanças ocorridas

> 1) na experiência do trabalho, quer dizer, na direção e no modo de domínio e de utilização do ente; e 2) na metafísica, quer dizer, no projeto do saber fundamental sobre o ser: [porque] experiência de trabalho e projeto de saber existem numa relação de reciprocidade e reúnem-se sempre num traço fundamental de atitude e do ser-aí (Heidegger [1935] 1989, p. 72).

O principal, contudo, é que, com isso, surgiu uma nova relação de reciprocidade e reunião do ser-aí com seu saber, houve uma reestruturação de nossa atitude epistemológica em meio à existência, porque, desde aquele momento:

> O primeiro que toda ciência tem de cuidar é que o ente que ela converte em objeto seja suficientemente determinado em sua essência de antemão, a fim de que qualquer pergunta concreta conte de antemão com um fio condutor acerca do que pode ser objetivado pela ciência, em relação ao que pode se tornar objeto dessa ciência (Heidegger [1928] 1999, p. 201).

Noutros termos, a ciência se tornou uma esfera especial de cuidado, caracterizada pelo sentido tecnológico, cujo impacto não se limitou às nossas relações com a natureza.

> A crescente consolidação da essência técnica e maquinística de todas as ciências fará retroceder mais e mais a diferença objetiva e metódica entre as ciências naturais e humanas. As ciências naturais vão se tornar parte da tecnologia maquinística e suas operações; as ciências humanas vão se desenvolver no sentido de se converter em uma

> abrangente e gigantesca ciência jornalística, na qual a experiência vivida será cada vez mais interpretada historicamente e na qual seu caráter público será dado por essa interpretação de forma tão rápida e acessível quanto a que nos é possível (*Contribuições*, p. 107).

Dessarte ou noutros termos, a história capitula à historiologia (calculismo em relação às ações), que não é senão o reverso da tecnologia (*Contribuições*, p. 180). Ambas formam um dos eixos da posição essencialmente violenta e poderosa através da qual o homem adquire poderio. Ambas formam um dos eixos centrais da maquinação. Desde esse ponto de vista, a ciência revela os traços do projeto, do planejamento e da empresa. Precisamente eles lhe conferem o cunho de investigação, em vez de contemplação, como era o caso na Antiguidade. Também essa trabalhava com fatos e princípios. Decisivo na metamorfose é, pois, o modo como os fatos são concebidos e os conceitos, interpelados.

> Na época moderna, os progressos científicos e tecnológicos resultam na exploração e rapina da terra tanto quanto no reerguimento e treinamento do humano em condições ainda inconcebíveis atualmente e cujo início ainda não pode ser suspeitado, nem mesmo defendido de modo algum por qualquer lembrança romântica sobre o que havia antes e era diferente. Os avanços assim obtidos, todavia, raramente serão notados como algo surpreendente e conspícuo, enquanto realizações culturais, por exemplo; antes, seguir-se-ão uns aos outros como se fossem segredos comerciais e, depois de serem usados, deverão desaparecer nos resultados, porque somente quando a ciência alcança essa discrição em seu desdobramento operacional é que se acha no ponto para onde foi dirigida e que ela pode se dissolver em meio à dissolução conjunta de todas as coisas (*Contribuições*, p. 108-109).

Segundo Heidegger, a reinterpelação da ciência pela essência da técnica e a subsequente associação da técnica à ciência que assim se desenvolve promanam do fato de ambas terem caído no âmbito do matemático, mas só na medida em que este foi objeto de uma reinterpretação radical, porque o matemático "é o primeiro passo resoluto através do qual a tecnologia maquinística moderna e, com ela, a humanidade e o

mundo modernos tornam-se metafisicamente possíveis pela primeira vez" (*Nietzsche* IV, p. 116). Tirando o ser, que ambas, metafísica e técnica, encobrem, a essência da metafísica sempre foi técnica. O problema consiste em saber o que isso significa historialmente. Para nós, significa que a essência da metafísica é, antes de tudo, poiética. A pretensão de determinar o ser que define a técnica no âmbito da metafísica se origina da mediação da *physis* pelo matemático. O pensamento está sob impacto do matemático, ao se agenciar tecnicamente como forma de identificação da *physis*, isto é, metafísica.

Foram os gregos, explica o pensador, os primeiros a contar com o matemático, porque, já entre eles, o matemático é o designativo do que conhecemos verdadeiramente acerca dos entes sem necessidade de experimentá-los; "aquilo que, em virtude disso, não começamos por ir buscar nas coisas, mas que, de certo modo, levamos conosco [de modo as revelarem por meio de certas relações e símbolos]" (Heidegger [1935] 1989, p. 80; *Zollikon*, p. 130-131). O matemático remete ou originalmente diz respeito ao saber que estabelece sentenças e se expressa através de seu próprio procedimento, que posso aprender e/ou que me é ensinado a partir de um princípio notacional livremente criado e desenvolvido. Assim entendido, o matemático é, originalmente, um pressuposto fundamental do saber acerca das coisas que dispensa a experiência: revela-se com o ser, como modo possível de apreensão das coisas, embora não em todos os seus aspectos, apenas aqueles que podem ser apreendidos sem que haja sensibilidade.

Heidegger salientou que o matemático é uma "posição de fundo originária", um elemento ou "traço fundamental do pensamento" e, enquanto tal, um campo de experiência, como a *physis*, a produção, a práxis e o manuseio, sem cogitar suas inter-relações. Para ele, o saber, entre os gregos, surge, produz, age, manuseia ou mensura. Estranhamente, o filósofo não remete historialmente o matemático à *physis*, inclusive onde mais se ocupou do assunto, o curso de 1935-1936. Apesar de não fechar a porta para essa conexão ao falar em "procedimento", ele afirma que o matemático é o setor em que "o procedimento forma e elabora o conhecimento".

> Faz-se a experiência do matemático, caso se faça, alguma vez, na própria e pela própria experiência do procedimento. Este procedimento cria para si mesmo sua regra para o modo em que produz e desenvolve para si conhecimento: ele se expressa e estabelece em sentenças (Heidegger [1934] 2007, p. 47).

O matemático constitui, portanto, o âmbito em que ocorre ou se mantém um saber extraordinário e que se manifesta através da mensuração, das operações com certos símbolos e suas magnitudes. Os números são criados com seus símbolos e, por isso, porque o matemático cria, ele também deriva da *poíesis* (não entendida aqui como produção). Os axiomas matemáticos formam uma região balizada pela proliferação de relações firmadas por meio desses símbolos, mas, assim, abrem espaço ou ensejam o desenvolvimento da mensuração por meio do cálculo. O matemático é, portanto, o esquema ou a forma de enquadrar os entes que os determina a partir da perspectiva do cálculo, mas este, vale notar, é apenas uma das possibilidades de medida (cf. Heidegger [1925] 1985, p. 227-236).

Na antiguidade, o matemático influiu no desenvolvimento da metafísica, mas permaneceu uma força limitada – constituía um saber sobre um aspecto das coisas, não de todos, que ensejava um reconhecimento de seu modo de ser, sem a pretensão de esgotá-lo. A modernidade começa com a reformulação do caráter de fundo da pretensão matemática que estrutura uma atitude do saber, com sua migração para o centro da existência (Heidegger [1935] 1989, p. 75). Nessa época, houve um movimento mais ou menos combinado de reinterpelação do ser como *ratio* e sucumbência do ente no espaço imanente do matemático. A representação ontológica recuou diante do avanço do procedimento epistemológico fundado na pretensão de certeza do novo saber matemático. "O conceito de função, o matemático em sentido mais amplo, assume a principal prerrogativa de constituir o mundo, pondo em segundo plano o conceito de substância" (Heidegger [1925] 1985, p. 201). O cálculo, noutros termos, começa a se liberar das cadeias da metafísica tradicional, para formar um domínio autossuficiente, que terminou comprometendo nosso modo de ser e de pensar com o projeto

de dominação racional do homem e da natureza através de meios técnicos (cf. *Nietzsche* III, p. 92-93).

Ainda que não sigamos sua linha de argumentação, Jean Pierre Milet ajuda a esclarecer o ponto, observando que "Heidegger distingue entre duas formas do matemático" (2000, p. 59-66). O matemático pode ser entendido como recolhimento daquilo que se manifesta em si mesmo, isto é, reconhecimento. O matemático, todavia, também pode ser entendido como proferimento de sentenças axiomáticas, isto é, ele é a antecipação da experiência. "Na experiência grega, é o reconhecimento que é privilegiado. Na experiência moderna, é a antecipação" (p. 66). O resultado disso tudo importa porque é o expansionismo da subjetividade fundada na imanência do cálculo matemático e a conversão do conjunto dos entes em objetos de um saber cada vez mais tecnológico.

> A natureza não é mais [a partir daí] o princípio interno de que resulta o movimento do corpo; natureza, pelo contrário, é o modo da multiplicidade das variáveis relações de posição dos corpos, o modo como eles estão presentes no espaço e no tempo, os quais, enquanto domínio de possíveis ordens de colocação e de determinação da ordem, não têm em si nenhuma peculiaridade (Heidegger [1935] 1989, p. 93).

Heidegger talvez tenha se apoiado em Spengler para postular que os gregos referiam-se ao matemático como o próprio de uma certa relação com as coisas, a relação passível de ser vista, medida e desenhada por meio de números. A modernidade começa com a substituição dessa matemática ótica, baseada na percepção sensível dos números e das coisas, por uma matemática abstrata, em que os números são reinterpretados como equações analíticas, através das quais se determinam pontos em um espaço puro e infinito. O número com que se mensurava a realidade cede lugar à equação com que se calcula uma função.

> Eliminar a intuição da geometria e o conceito de magnitude da álgebra, para unir as duas disciplinas num plano capaz de superar os limites elementares da construção e do cálculo no edifício

> ingente da teoria das funções: essa foi a marcha seguida pelo pensamento numérico ocidental moderno. O número antigo, constante, foi dissolvido no número variável. A geometria, convertida em analítica, desfez todas as formas concretas. Em lugar do corpo matemático, em cuja imagem rígida havia certos valores geométricos, a análise pôs relações abstratas de espaço que não são mais aplicáveis às nossas intuições sensíveis (Spengler [1918/1922] 1998, vol. I, p. 159).

A reviravolta no matemático assim ocorrida importou em sua crescente predominância sobre o pensar, a subordinação da medida concreta ao cálculo abstrato e, com ela, a enunciação do princípio da razão. As coisas passaram a ser determinadas cada vez menos pelo que é próprio delas mesmas, tornando-se, em vez disso, o que objeta ao subjacente, isto é, à razão. O pensamento foi colonizado pela razão e essa assumiu a condição de espaço imanente da mais alta certeza em que o nosso saber pode se apoiar, legitimando o movimento migratório dos fundamentos da verdade da teo para a epistemologia, da revelação para a investigação. O resumo é que a matemática deixou de ser simples arte liberal para se tornar o veículo da ciência moderna da natureza.

> Na ciência contemporânea, encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente. O predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se [controle] e uma certeza no querer controlar (*Zollikon*, p. 47).

O matemático logrou se tornar assim o elemento subjacente da metafísica moderna e, por extensão, da nossa ciência natural, mas não ficou só nisso porque, em meio a tanto, também comandou a estruturação de uma nova forma de experiência e a criação de uma nova figura da liberdade em relação ao mundo antigo. A figura da liberdade que o matemático dispõe é a relação entre sujeito e objeto, na medida em que a objeção que as coisas interpuseram ao princípio da razão está na base do posicionamento desse princípio como essência

da subjetividade, articulada cada vez mais na figura metafísica do eu, em virtude da fuga dos deuses provocada por toda essa mutação. O subjacente se transfere das coisas que subsistiam por si mesmas para o eu que as pensa em termos de cálculo com o matemático (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 108).

Heidegger enfatiza que, embora a reformulação e o reposicionamento do matemático sejam a base do estabelecimento dessa relação em termos de sujeito e objeto e, além, do eu como determinação essencial do homem, a predominância adquirida pela matemática provém, antes, do fato de, em meio a tanto, estar ocorrendo uma mudança da essência da verdade. A matemática só se transformou em base do saber na medida em que "tudo o que existe passa a ser concebido como função e, ao mesmo tempo, sujeito ao cálculo técnico e matemático" (Heidegger [1942] 1996, p. 41).

Portanto, a causa da mutação da essência da verdade não é a matemática, antes pelo contrário: é essa mutação que lhe abre o espaço para se impor à ciência e guiar-lhe no caminho de promoção da modernidade. A questão consiste em saber quem comandou esse processo. A conversão da verdade em certeza corresponde ao redimensionamento do matemático e à correlata subordinação dessa verdade à autoconsciência. O matemático abre espaço para a luta pela submissão, controle e exploração do planeta à nossa vontade, ao permitir à técnica fazer cálculos onde as referências às coisas em sua propriedade e substância importa cada vez menos, se dissipa no movimento interminável do calculismo desconhecedor do que possa ser incalculável.

O processo todo não é, portanto, senão a determinação do saber como "fundação autofundante de todo o conhecimento possível com base na unidade de um fundamento incondicionado" (*Friburgo*, p. 198). A pergunta que é preciso responder, porém, é qual é esta fundação, se ela depende apenas do ser, ou se há chance de cogitar outras possibilidades – mas antes de nos dedicarmos ao esclarecimento do ponto, convém mostrar porque, embora se firme como valor nessa época, não é no humanismo que, segundo o filósofo, se deve procurar a resposta para a reviravolta no matemático e o decorrente avanço da era moderna por ela determinado.

4.2 A antropologia e a metafísica da subjetividade

Segundo Heidegger, a reinterpretação da técnica como forma de calcular os meios para a ação humana, isto é, como instrumento da atividade racional, está superficialmente ligada à ascensão da antropologia, ao movimento de posicionamento do homem no centro da existência mundana que acompanha o reposicionamento do matemático ocorrido no século XVII. A antropologia é o movimento que parte do homem e, portanto, só oferece respostas, quando se questiona, ao ser do homem, sem se perguntar pelo ser mesmo. Agir de acordo com esse movimento é enxergar no homem o principal ente a ser explorado pelo saber e a ação, mas, por isso mesmo, a antropologia é algo submetido à técnica, em vez de ser sua origem ou comando (Heidegger 2013 ["O evento"], p. 149).

Originou-se poieticamente da Grécia antiga nossa presença no mundo como *anthropos*, posteriormente definido pela filosofia como "uma espécie de vivente (biós) que encontramos em meio aos outros, seja sobre a terra habitada, seja no próprio universo" (Heidegger [1941] 1986, p. 111). Nesse contexto, o principal aspecto a que se recorreu para o distinguir dos demais animais foi a fala, mas essa definição logo caiu para um segundo plano, em seguida ao declínio da pólis. Em Roma, o homem foi reinterpretado em seu significado, seguiu sendo uma espécie viva entre outras, cuja definição, todavia, foi perdendo a associação com palavra, e mesmo o fato de ser político. Apresentou-se sua definição como animal racional, a espécie capaz de fazer cálculos. "O apreender [pela palavra] se torna razão, e a razão se torna uma faculdade da alma, que pertence a um corpo [como cálculo]" (p. 101).

Destarte, passou a progredir o entendimento de que o homem pode e deve ser apreendido como o vivente (animal) que captura o ente (o calcula, em termos latinos) em meio à natureza. Doravante, a totalidade do ente não é mais *physis*, no sentido originário do vigorar que se projeta poderoso nas obras e na expressão, mas no sentido romano de contexto que circunda o homem e o situa no mundo. A essência da verdade se transformou, ao passar de *aletheia* para *veritas*. O homem se torna o animal racional, em vez do animal que vive em comum e possui a palavra.

Durante o interregno cristão, sabe-se, a figura do animal racional entrou em eclipse, na medida em que avançou seu entendimento como criatura, obra ou filho de Deus. A Cristandade, todavia, criou os vários métodos de salvação da alma que, em vez de conter a metafísica, a promoverão durante toda a Idade Média. "O homem e a razão humana deixaram de ser ocorrências em meio aos entes para, com esses entes mesmos, se tornarem algo meramente criado, entregue à rápida e inautêntica passagem pela terra" (Heidegger [1937/1938] 1994, p. 122). Chegada a era moderna, retoma toda sua força sua definição como animal racional, mas se inicia a redução do substrato poético que dera origem à construção que é o homem. A metafísica ocidental entra em sua era de consumação, na medida em que declina o caráter de criatura a ele antes atribuído. A *poíesis* passa a ser colonizada pela técnica, conforme o matemático vai adquirindo centralidade. O subjetivismo, aos poucos, começa sua escalada no plano do vivido, mas o principal é a expansão da racionalidade, o projeto matemático do saber, pela subjacência.

> Em meio ao ente, o homem coloca sua essência em segurança a partir de si mesmo. O asseguramento no ente, ele busca efetuar através de uma plena ordenação de todo ente a partir da planificação incondicionada, com a qual pretende aprumar a totalidade segundo o prumo da segurança. Essa objetivação de todo ente enquanto tal, a partir da rebelião do homem em direção do exclusivo querer-se da sua vontade, é a essência histórico-ontológica do evento através do qual o homem instaura a sua essência na subjetividade (*Niilismo*, p. 268).

Primeiro, a concepção do mundo como pirâmide, que leva da terra ao céu, em meio a tanto caduca, abrindo a possibilidade de se entender a terra como espaço plano e uniforme para nossos projetos. Ao mesmo tempo, o homem, nessa situação, se coloca a serviço de uma vontade de poder interpretada como subjetividade. Assim, começa-se, porém, a se desbravar o caminho para seu nivelamento e sua padronização, em cuja base está a expansão da armação (cf. Zimmerman 1990, p. 166-190). Na Antiguidade,

a condição de animal racional tardiamente conferida ao homem ("anthropos") não importava na localização da "ratio" no interior desse ente e, portanto, na sua caracterização como sujeito. "Com o *cogito sum* [moderno], a razão [reinterpretada] é posta, expressamente e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo o saber e como fio condutor de qualquer determinação da coisa em geral" (Heidegger [1935] 1989, p. 109). Os princípios do pensamento passam a remeter à subjetividade do eu, à contradição lógica e ao princípio da razão.

> Na medida em que o princípio do eu, o eu penso, se torna princípio diretor, o eu e, por consequência, o homem, adquire uma posição sem precedente, no interior deste questionar acerca do ente; não designa apenas um domínio entre outros, mas aquele domínio para o qual todas as proposições metafísicas reenviam e do qual elas saem (p. 112).

Protágoras cunhara a máxima de acordo com a qual "o homem é a medida de todas as coisas", postulando que "a essência das coisas não se torna apenas inexprimível, mas também totalmente sem sentido, sem a existência do homem. Porém – acrescenta o comentador – isso não significa que as coisas em si mesmas então dependessem do homem" (Heidegger [1931] 1992, p. 139). A afirmativa não significa que o homem fosse, então, visto como subjetividade fundadora e autônoma, responsável pela representação das coisas e, como tal, capaz de medir tudo o que é assim representado, se seguirmos a proposta de interpretação feita por Heidegger.

> Protágoras define a relação do homem com o ser de maneira a restringir enfaticamente a revelação dos entes ao campo de experiência do mundo de cada homem, pressupondo que essa revelação impera com anterioridade a tal restrição. Além disso, pressupõe que essa revelação já foi experimentada como tal e que ela de há muito foi tomada pelo saber como característica básica dos entes (*Nietzsche* IV, p. 94; cf. [1943/1944] 1998, p. 321-323).

O homem se torna tal coisa, homem, com a revelação poiética do ser, e não quando é o ente que o preside ou o comanda, como

pretende a antropologia; espécie de pastor do ser, como o filósofo afirmará, o homem existe cada vez que essa revelação ocorre, em vez de permanecer idêntico em uma subjetividade subjacente e fundadora da experiência. O pertencimento à clareira do ser e os processos singulares de sua revelação o definem essencialmente. "A verdade significa a revelação do que se apresenta" (*Nietzsche* IV, p. 122).

> Nem Platão, nem Aristóteles, nem mesmo qualquer um dos primeiros pensadores gregos, conheceram a "psicologia". O pressuposto para a possibilidade reside na colocação do homem como aquele que sabe de si mesmo, aquele que quer a si mesmo, ou melhor, enquanto aquele que está certo de si mesmo e de sua essência asseguradora. [...] A concepção do homem como "sujeito" e como subjetividade é inteiramente estranha para o mundo grego. Por isso, não apenas não ocorre, como não pode ocorrer uma "psicologia" no mundo grego (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 320).

Partindo de Descartes, verifica-se, porém, uma reviravolta, através da qual se coloca a pergunta pelo modo como o homem pode chegar a uma verdade primeira unicamente através de suas próprias forças, para si e em seus próprios termos. Começa uma tendência no sentido de reduzir o ente mais que à representação, à vontade de poder contida na capacidade de cálculo reivindicada pelo homem. Durante a Idade Média, a salvação era supramundana, e a transmissão da verdade não só era firme, mas estava firmemente estabelecida com a ajuda de Deus. Depois, o homem se converte em medida de todas as coisas, no sentido de que é somente por sua representação, devidamente calculada, que esse homem se assegura, antes de mais de nada, de si mesmo, de sua existência.

> Novo na época moderna em relação à era medieval cristã consiste o fato de que o homem, independente e unicamente por seu esforço, luta para tornar preciso e seguro seu ser humano em meio ao existente (*Nietzsche* IV, p. 89).

Heidegger comenta o ponto com cuidado, observando que isso não isenta de responsabilidade o legado grego, já que, possuindo

um cunho metafísico, a origem dessa metamorfose remonta a Platão. A metafísica medieval conservava unidade com a que lhe precedeu porque, sob a aparente descontinuidade, a figura do animal racional, posta em segundo plano, coabitava com a que emergira e se havia imposto: a do filho de Deus (*Nietzsche* IV, p. 122). O principal, portanto, é que nos conservávamos humanos e éramos interpelados por um mesmo, embora não idêntico chamado. No século XVII, põe-se em marcha, porém, um processo que retoma nossa conceituação como animais racionais, com o sentido de redefinir o que é o homem e fixar a forma mais apropriada de o explorar nos mais variados domínios da existência a partir daquela primeira definição. Explicita-se com Descartes um projeto cujo teor é determinar, a partir do esclarecimento do princípio da razão, do cálculo, o ser do ente em geral. Projeta-se um movimento cujo sentido é estabelecer, a partir da aplicação desse princípio, o conhecimento do mundo, mas cujo comando se encontra na interpelação matemática do pensamento.

Dessarte, nasce nesse momento o pensamento fundador segundo o qual o homem existe apenas para si, sem relação com os demais entes. Instala-se entre o ser humano a procura de um fundamento absoluto incondicionado. A *physis* começa a perder a condição de solo a partir do qual se define o homem. Definida como "natureza", a categoria se converte em objeto de uma representação, cujo sentido é dominá-la, graças às pretensões de incondicionalidade de um pensamento esquadrinhado matematicamente.

> Descartes chega à sua posição a partir da vontade de construir algo absolutamente certo e seguro, e não a partir de uma relação fundamental direta daquilo que é ou da questão do ser. Qual algo é e pode ser, ao contrário, é determinado de acordo com o parâmetro da evidência matemática (*Zollikon*, p. 136).

Desde então, ocorre, porém, que começa a surgir "todo um elenco de ciências que fornece informações sobre esse vivente chamado homem" e que, com as vivências cotidianas "nós podemos agrupar sob o nome de 'antropologia'" (Heidegger [1941] 1986, p. 111). Começa a era das visões de mundo, "inventadas e promulgadas com

vistas a exercer poder" e mascarar o seu correlato "niilismo", em meio a um tempo em que o ser é vivido como função do sujeito (*Nietzsche* III, p. 175). Extenuada a teologia e perdida a espontaneidade poética dos mitos, a ontologia, não menos que a fé e os mitos, recua e, em seu lugar, se projeta a axiologia, isto é, os sistemas de valor em que, no entanto, um número cada vez menor acredita, seduzidas que as massas vão ficando pela vontade de poder e suas imagens. Os motivos pretensamente alegados para levar adiante esse processo se sucedem e renovam continuamente na experiência vivida; partem do humanismo, iluminismo e positivismo, até chegar ao nacionalismo, comunismo e individualismo; estendem-se do classicismo até chegar à proposta da criação de novos tipos e de uma nova humanidade.

O principal, contudo, é a preocupação contida neles de liberar as possibilidades do animal racional; a certeza em poder definir seu destino e a segurança em manter e fortalecer racionalmente sua vida como exigência de mundo.

> Trata-se de algo que ocorre em termos de modelagem de sua conduta moral, como salvação de sua alma imortal, como expansão de seus poderes criativos, como desenvolvimento de sua razão, como fomento de sua personalidade, como despertar de seu sentimento cívico, como cultivo de seu corpo ou como uma combinação apropriada de todos ou de parte desses *humanismos* (*Marcos*, p. 181).

Na Grécia, vimos, o pensamento originariamente se mantinha em tensão e se orientava por um esforço em conservar o que a ele se mostrava. Procurava-se permitir que o revelado a nós fosse deixado incólume até estar concluído. Pretendia-se que podia haver uma espécie de apresentação pura e simples daquilo que se revela ao homem com ele mesmo. Na Idade Média, a certeza que o pensamento passou a procurar mais tarde era garantida pela fé e tinha como alvo ou razão de ser a salvação. Agora, modernamente, porém, o homem precisa lutar para adquirir certeza sobre si mesmo,visto que se projetou no centro. A meta é colocar todos os entes diante de si de modo que se possa representá-los objetivamente

e calculá-los sem incerteza. A fundação do ser humano passa a ser buscada no próprio homem.

> A essência historial da época moderna reside no desenvolvimento das várias modalidades da liberdade moderna. O fortalecimento da essência do poder como realidade fundamental só pode se tornar possível dentro e como história da época moderna, não só porque a liberdade moderna implique no avanço da dominação humana sobre sua própria definição da essência da humanidade, mas porque essa dominação requer esse poder num sentido essencial e explícito (*Nietzsche* IV, p. 98).

Promana da era moderna a atitude segundo a qual a essência ou sentido da verdade está na certeza e que essa pode ser fundada tão somente no conhecimento humano. A metafísica da representação herdada dos antigos é reinterpretada como atividade humana que examina e checa o mundo como imagem. A pretensão é a de que os fenômenos "sejam pré-mensuráveis em seu decorrer e, assim, possam ser controláveis" (*Zollikon*, p. 160). Segundo Heidegger, encontra-se aí a raiz moderna desse "desenvolvimento sinistro" e segundo o qual "não se pergunta mais o que e como é o homem: em vez disso, ele é representado *a priori* a partir da manipulabilidade técnica do mundo" (p. 167).

> A consciência do meu eu não acompanha a consciência das coisas, comporta-se como se pudesse observar as coisas com a postura de um viajante distanciado. A consciência das coisas e objetos torna-se essencial e primariamente autoconsciência. Apenas como tal é possível como consciência. Assim é que, para o modo de representar descrito, o eu se torna o que subjaz no fundo mais profundo, torna-se o *subjectum* (*Nietzsche* IV, p. 108).

Desde essa perspectiva, o humanismo significa o posicionamento do ser humano no centro, mas não como senhor da existência, salienta Heidegger. A concepção ou doutrina do homem como sujeito encobre o enquadramento tecnológico da existência, "o apoderamento da efetividade" por parte da "maquinação" (*Niilismo*, p.

128). As pretensões que ele carrega, veremos, não fazem senão imprimir força ao movimento que sujeita o mundo, incluindo o homem, ao cálculo através de sua atividade técnica. O principal, portanto é que, encoberta pela reviravolta humanista, preparada pela filosofia clássica, a técnica adquire uma nova relevância. O período de incubação do cálculo como fundamento da apropriação dos entes acaba. A consciência se reinterpreta como subjetividade e assume a condição de espaço da essência da verdade, via a reinterpretação do matemático. O resultado é a apropriação da existência por uma vontade de poder que a tudo comanda e sobre a qual tudo retorna *ad infinitum* (cf. Heidegger 2013["O evento"], p. 78).

Impactada por tanto, a técnica passa a agenciar pelo extremo os termos definidores do animal racional da ontologia ocidental. Anuncia-se a figura do super-homem, em meio à qual "a pulsão animal e a razão humana se tornam idênticas". O instinto e o intelecto, o sensível e o calculável convergem, visto que, nesse contexto, "ao poder incondicional do super-homem corresponde a total liberação do sub-homem" (*Ensaios*, p. 82). Por quê? Porque, como dito, tanto uma quanto a outra determinação, a de sub e a de super-homem, originam-se de sua conceituação como animal racional: "o sub da animalidade e o super da racionalidade estão insoluvelmente acoplados numa correspondência" (p. 80; cf. Janicaud 2002, p. 81-96). A tendência cada vez mais dominante é calcular racionalmente se as coisas são ou não são importantes para nossa vida sensível, nossas necessidades pulsionais, nossa animalidade fundamental. O conhecimento responde à sensibilidade, assim como a forma do cálculo e do juízo com pretensão de certeza correspondem à procura por gratificação sensível imediata em meio à época na qual todavia avança o que o filósofo chamará de armação.

Nos anos 1930, Heidegger convencera-se de que a potência poética que os gregos originariamente viam na *physis* nós a transferimos, via a razão, para o homem. Depois, observará que até isso se perde, quando, via a técnica, começamos a nos projetar em um mundo cibernético. A progressiva transferência daquele poderio para a máquina e a subsequente informatização sistêmica da mesma nos enfiam numa época de completo esquecimento da pergunta pelo ser

e, por isso, também, com muito pouca preocupação pelos entes. O homem vive e age, manobra e manipula contando com a técnica que não entende para lhe dar os meios de enfrentar uma série de problemas que, todavia, não mais medita ou sequer formula. O resultado é o calculismo generalizado com tudo e com todos, ele incluído, a redução do sentido ao exercício do poder, a fascinação maníaca e abstrata com as vivências que emanam do aparato técnico, em meio a um tempo que só aparentemente, veremos, "se revela como dominação humana do planeta" (*Marcos*, p. 197).

Capítulo V
A questão da técnica: esclarecimento e circunstâncias

Cornelius Castoriadis é autor de importante obra, de acordo com a qual o nascimento das sociedades e sua evolução histórica não podem ser explicados "apelando unicamente a fatores naturais, biológicos ou outros, como tampouco se pode fazê-lo por referência à atividade 'racional' de um ser 'racional' em especial (o homem)" (1999, p. 93). Para ele, a tarefa exige a invocação de uma força criadora imanente ao ser social, que em si mesma não é lógica ou racional, mas também não é espiritual ou simbólica. Seguindo essas premissas, não há como dar conta do que é novo na história (p. 94). A palavra "*poíesis*", ao contrário, nos permite nomear aquela primeira dimensão, a que vai além do que é simbólico e instrumental na vida social e histórica (p. 98).

Por outro lado, ressalva o pensador, não pode haver sociedade humana sem uma estrutura funcional e sem um código simbólico (p. 108). A força criadora representada pela *poíesis* é inseparável dos movimentos que a institucionalizam. Que, primeiro, a encarnam em códigos de ação e expressão sociais e, em seguida, a mantém operando regularmente em certos marcos. Os símbolos e as técnicas correspondem, como dito, a essa dimensão: procedendo à rotinização da criação histórica, sem que isso importe em sua supressão, elas manifestam "a influência continuada do elemento conjuntista e identitário [sobre a criação e, portanto, a existência]" (p. 109).

Heidegger não escapou das críticas de Castoriadis, que o acusou de instituir o princípio da santa realidade.

> A dominação planetária da tecnociência é por ele posta como intransponível, pelo fato daquela não levar a uma reflexão sobre as possibilidades e as forças sociais e históricas que carregam o destino do ser. O pensador se combinou com e se ajustou à via o menos crítica possível e, de fato, não informada sobre a técnica e a ciência contemporâneas (Castoriadis 1990, p. 295).

Apesar disso, no tocante ao assunto, vários nos parecem os pontos de convergência entre as perspectivas desses dois pensadores. Para Heidegger, também, "jamais explicaríamos a origem do homem através de relatórios sobre sua produção". Primeiro, "porque não temos fontes", mas também "porque o horizonte da explicação e da produção, da feitura e da criação, espelha e dá conta apenas dos entes" (Heidegger 2013 ["O evento"], p. 166). Explicações para tanto só podem ser procuradas e apresentadas após o advento do ser humano em meio à existência, visto que "o começo, antes do evento, não pode ser [por princípio] experimentado" (p. 167).

No entanto, o principal está alhures, reside no fato de o filósofo alemão lançar mão de um esquema muito similar ao de Castoriadis. Para ele, lembremos, "o caráter poético do ser" é o próprio do seu começar (Heidegger 2007 ["Sobre o Começo"], p. 39). O Ocidente revela-se uma formação articulada por pelo menos dois princípios de interpelação da existência. Em última instância, nossas instituições e saberes "concretizam o destino de um poderio que vem de longe e cujos nomes apropriados talvez ainda sejam poesia e técnica, conforme os cunharam os gregos" (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 26). Apesar de vivermos em uma época marcada por uma confrontação de doutrinas cada vez mais inexpressivas, em que a metafísica está em estágio de acabamento, ainda impera nela um combate imanente ao modo de ser do homem ocidental e que, agora, se tornou de âmbito planetário: o combate entre sua interpelação tecnológica e sua interpelação poética.

Galileu, Kepler e Newton foram homens de ciência, mas também pensadores capazes de revelar o mundo poeticamente, e como eles seguem havendo outros ainda hoje, embora a metafísica que ajudaram a articular venha promovendo o avanço da armação. O

homem é fruto de um projeto poético do próprio ser que, embora não cesse, nos tempos modernos acabou por se institucionalizar metafisicamente via a tecnologia. A criação artística, política, filosófica, científica ou tecnológica, não o seu planejamento racional, exploração rotineira e emprego sistemático, todavia é sinal de que as batalhas que conferem sucessivas vitórias à nossa interpelação técnica e metafísica não liquidam o conflito originário com o ser. A prova disso a temos "sempre que a história é afirmada ativamente, em forma de colaboração, através do trabalho do poeta, do arquiteto, do pensador e do estadista" (Heidegger [1937/1938] 1988, p. 35).

Para Heidegger, a palavra poética e a capacidade criadora devem ser distinguidas do raciocínio lógico e da capacidade de cálculo, subjacentes à conversão da técnica em tecnologia, quando se trata de entender a trajetória de nosso mundo desde o ponto de vista histórico e metafísico (historial). A *poíesis* corresponde ao apelo do ser, pelo fato de nos entregar à necessidade que submete, mas não violenta: ela deixa os entes, nós incluídos, serem em sua verdade imediata. O raciocínio lógico, por sua vez, não o corresponde menos, mas o faz a partir de outro registro, submetendo-nos ao que, ainda no mundo antigo, começou-se a chamar de lógica ou "ratio" (cálculo). "O pensamento calculador é, com efeito, o que se submete à ordem de tudo dominar a partir da lógica de seu procedimento", diz o pensador.

> Todavia, continua, ele não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo sempre o é, antes de suas somas e produtos calculados, num todo cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável que se subtrai a si e sua estranheza das garras do cálculo [isto é, ao ser poético] (*Conferências,* p. 50).

O Ocidente eclode com o combate entre o ser e o pensar e se desenvolve em meio às tensões entre ser poeticamente e controlar tecnicamente a existência que se esboçam ainda na Antiguidade. A experiência corporal imediata e a contemplação pré-reflexiva do ser, enigmaticamente trazidas à meditação, tiveram de fazer frente em seu avanço à aparição de um pensamento interessado em impor seu poder sobre a totalidade do existente. Desde o ponto de vista historial,

essa tensão se processa por intermédio da metafísica, uma estrutura mediadora de nosso estar no mundo em que a palavra criadora tende a se subordinar ao raciocínio modal, o logos se subsume à lógica, ainda que não só. O resultado é o desencadeamento de um processo através do qual, procedendo a uma certa esquematização do caos originário, respondemos ao apelo do ser criando um mundo. A metafísica ocidental, embora contenha um elemento poiético, corresponde ao "crescente predomínio do pensar como *ratio* (entendimento e razão) sobre o ser do ente" (Heidegger [1935] 1956, p. 209).

A técnica, vimos, surgiu em meio à *poíesis* como o saber que convoca ou passa pelo homem mas, em um segundo momento, também colaborou para articular ou passou a ser mediado pela metafísica. A *poíesis* ensejou o surgimento da dobra metafísica sob a intermediação da técnica e sob influência do matemático. A progressiva interferência que, desde então, o cálculo passa a ter em seu modo de ser todavia não cancela o fato de que seu movimento e matéria não são em si mesmos técnicos. O saber em que consiste a técnica só se revela no ente "quando se funda metafisicamente ou aceita essa fundamentação como necessidade indispensável, como parte ou parcela de seu conteúdo essencial" (*Nietzsche* III, p. 304-305).

Significa que a atividade técnica não apenas se baseia em crenças e princípios que não são racionais e científicos, mas em crenças e princípios que se baseiam em ou remetem a proposições poéticas. O fator com que ela se conecta não é a negação do que se manifesta na metafísica, mas apenas da pretensão dessa última em meditar sobre a verdade, aceita de forma não reflexiva tanto na atividade técnica quanto na vida ordinária. A tecnologia fornece os processos e calcula os meios, possui o saber para, paulatinamente, fazer acontecer o que desejamos, mas o que desejamos ou temos vontade não é, ainda hoje, de todo técnico.

> A energia atômica é objeto de um cálculo e de um controle efetuado por uma tecnologia que chamamos de física nuclear, mas o fato de essa última obrigar a natureza a agir desse modo é – sem prejulgar todo o restante – um fato metafísico (*Friburgo*, p. 120).

A preservação da saúde, a procura da força física, o cultivo da beleza corporal e a busca de longevidade, por exemplo, não são máximas científicas ou preceitos puramente técnicos, como não o são, agora ao menos, a colonização de outros planetas e a criação de alimentos sintéticos, a pesca submarina ou os aparelhos de alta fidelidade. A ciência e a técnica se movimentam no circuito de uma concepção da verdade cujo caráter e sentido são poéticos, remete a crenças e decisões que nada têm de racionais ou matemáticas. A própria vontade de saber e pretensão de produzir e dominar que lhes são subjacentes não são técnicas ou científicas: tais são apenas seus cálculos, operações, processos e experimentações.

Quando os cientistas pensam ou os técnicos intervêm, operam com pressuposições metafísicas que, às vezes, foram lançadas há muito tempo e, em outras, estão sendo preparadas no momento, mas é fato também que, em nosso tempo, essas pressuposições estão formando um círculo ou articulando redes cujo sentido mais profundo se baseia em fórmulas matemáticas. O caráter é operacional e abstrato, de acento puramente formal e dinâmico, que vai, por um lado, rotinizando nossa capacidade criativa mas, de outro, ainda mais amplo, nos destina ao consumo de experiências vividas, conforme anteviram autores como Simmel e Jünger.

A modernidade é, com efeito, uma época especialmente confusa e errática porque, em sua doutrina oficial ou instância intelectual de legitimação, pretende que a palavra e ação, senão o pensamento (em última instância sempre poético e, historialmente, metafísico) devem se basear unicamente em proposições e palpites científicos. O público minimamente educado tende a crer que tudo com o que lida tem ou deve ter um fundamento científico e obedecer a um ou mais princípios tecnológicos. A ciência e a técnica não apenas ensejam um novo tipo de superstição, porque em vários aspectos sua base é a fé , mas, via as demais instituições, impactadas pelo que o filósofo chamou de armação, fomentam a crença de que há uma solução técnica e científica para todos nossos problemas.

A pretensão atualmente existente de que a ciência deve ser a base de nossa concepção de mundo parece cega para o fato de que a verdade é bem o oposto disso, de que, privado de criticismo histórico e filosófico,

esse modo de pensar não é senão mais uma metafísica. A verdade de nosso tempo, portanto, não é apenas o progresso das condições de vida e do bem-estar da população, ao incluir a conversão do conhecimento científico e da atividade tecnológica em princípios de um modo de ser e de uma visão de mundo, se não da criação de um novo mundo que, igualmente, depende "da essência oculta da modernidade" (*Nietzsche* III, p. 44).

5.1 A técnica e a essência da técnica

Heidegger, vimos, propõe-se a distinguir sua abordagem daquela prevalecente nas filosofias da técnica. O filósofo não pensa a tecnologia em seus próprios termos. "Meditamos sobre a essência da técnica, porém – acrescenta – não para construir ou mesmo projetar o edifício próprio de uma filosofia da técnica" (*Bremen*, p. 70). "Essência" é expressão que, no jargão do filósofo, simplificando, significa "sentido historial", isto é, movimento histórico e poiético do ser em meio à metafísica. De acordo com tanto, a técnica moderna está em conexão com a antiga, via a metafísica, mas "apenas em certo sentido". "Depois que a técnica moderna instalou sua expansão e domínio sobre toda a terra, não giram agora somente os *sputniks* e seus derivados em torno de nosso planeta". A metafísica da presença, ontológica, se conecta e apoia, passa a interatuar com a da armação, tecnológica, no sentido da provocação uniforme a todos os habitantes do planeta a explorarem os entes como fundos calculáveis (*Conferências*, p. 260).

Durante a era moderna, reiteramos, consagrou-se a concepção segundo a qual a técnica "é um meio e uma atividade humana", isto é, firmou-se o que se "pode chamar de a determinação instrumental e antropológica da técnica" (*Ensaios,* p. 12). O problema todo não é só que esse entendimento seja limitado ou esteja em vias de superação na realidade histórica. Ocorre também que ele se encontra determinado pela interpelação tecnológica da existência a que podemos chamar de armação.

> Na técnica, isto é, em sua essência, vejo se anunciar algo como uma relação entre o ser e o homem e que essa relação, que se dissimula na essência da técnica, um dia poderá se revelar em toda a sua claridade (Heidegger/Wiser, p. 95).

Que essa relação tenha sido chamada pelo filósofo de armação, já o sabemos – portanto, o que importa é a vinculação que ele faz dela com o que disse ser "o aparecimento de um segredo muito mais profundo, que chamo de *Ereignis*" (idem, *ibidem*). Em 1928, ele ainda estava convicto acerca do poder de uma tradição que inclusive hoje nos determina, "e isso" – notou mais tarde – "de maneira muito mais decisiva do que se desejaria reconhecer" (*Conferências,* p. 236). Trinta anos depois, o filósofo começa a notar, contudo, que não se trata apenas disso. Acontecimentos essenciais estranhos, inéditos e perturbadores, postos em marcha nos últimos séculos, começam a se revelar de modo distinto ao estipulado por aquela tradição. Neles, sinalizar-se-ia o fato de que "o modo de pensar da tradição metafísica que se concluiu com Nietzsche já não oferece mais a possibilidade de o pensamento aprender aqueles que são os traços fundamentais da época da técnica que mal se inicia", disse em 1966 (Heidegger 1994 ["Escritos políticos"], p. 236).

Quando, entrando na época da metafísica da subjetividade, o ser termina por se reinterpretar como vontade de poder por meio de Nietzsche, a armação, com efeito, já estava em marcha. Disso nos dão indícios não apenas os regimentos fabris e planos de controle e para supressão do trabalhador, conforme imaginados por Babbage, ou as utopias políticas e fantasias literárias do século XIX. Também o surgimento das redes de telegrafia e eletricidade que, em vários sentidos, preparam ou fornecem modelo para as redes sociotécnicas do presente, podem ser entre eles contados. Dizia Adorno que há uma linha que liga o estilingue pré-histórico à bomba de hidrogênio mais avançada. Heidegger escreve algo semelhante. Para ele, o aparecimento da doutrina platônica das ideias marca "o primeiro passo para a produção serial de bombardeios e para a invenção da comunicação rádiotécnica" (*Niilismo*, p. 170). O filósofo está, noutros termos, postulando que a história ocidental forma um contínuo, passível de periodização em termos de épocas do destino do ser, que leva da palavra poética ao sistema maquinístico. Porém, em outras passagens, postula também que, nessa história, há rupturas, ao notar que, embora "possua sua origem essencial no começo grego", "a técnica moderna é algo essencialmente distinto da que existiu antes" (Heidegger/Jaspers, p. 150).

Hannah Arendt é fiel a seu mestre, ao observar que há um salto quando os maquinismos, que sucedem às ferramentas, passam do estágio mecânico para o elétrico. Desde então, pretende-se fabricar a própria natureza, induzir processos que, no sublunar, a natureza não pode revelar espontaneamente. Nesse contexto, em vez de só observar, "o homem coloca a natureza sob as condições de sua própria mente" ([1958] 1993, p. 278), "passando a inserir a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza" (p. 250). Segundo a pensadora, a primeira era do maquinismo ainda se caracterizava pela imitação dos chamados processos naturais e pelo uso da natureza como recurso. O problema realmente "terrível é o novo poder de criar que o sucede", visto que através dele passamos a "manusear na vida de todos os dias energias e forças que só ocorrem fora da Terra" (p. 161-163).

Nesse contexto, vale lembrar que a armação não deve ser confundida com as máquinas e equipamentos em seu conjunto, porque ela não é a essência da técnica no sentido da definição de um gênero de objetos. "As máquinas e os aparelhos" não são exemplos de um tipo de técnica, "como não o são o operador na mesa de controle ou o engenheiro no escritório de planejamento". A armação é o nome dado a um chamamento que a existência nos faz, a um princípio de interpelação que anonimamente endereçamos a nós mesmos, a um mandato ou destino que nos impomos. Na condição de fatores e equipamentos, peças e disponibilidades, os maquinismos e os seus operadores pertencem, todos, "cada qual a sua maneira, à [armação], mas esta, a [armação], nunca é a essência da técnica no sentido de um gênero". "A [armação] se torna a essência da técnica por ser destino de um encobrimento, nunca por ser essência, no sentido de gênero e *essentia* [de um conjunto]" (*Questão*, p. 32).

No período pré-moderno, a técnica consistia, em essência, num processo de revelação "único, numa multiplicidade de desdobramentos" (*Questão*, p. 36). Contraprodução da *physis*, ela não seguia, conforme o âmbito em que intervinha, as mesmas regras. Pertencia à técnica, embora diversamente, por exemplo, a produção da beleza na escultura, não menos do que a da saúde na medicina e a da eficácia na oratória. No entanto, em cada caso, o cuidado que o

homem dispensava à natureza formadora era distinto. A presença do matemático influenciou na conversão do logos em lógica, mas era irrelevante nas técnicas domésticas. Na modernidade, ocorre, ao contrário, que a técnica tende a se tornar uniforme, ocorre a aplicação de um mesmo princípio à multiplicidade de situações, conforme dá exemplo especialmente notável hoje a informática. O saber que ela encarna não apenas se vai reduzindo ao cálculo, mas este, em meio a tanto, tende a se maquinizar em termos que nos sugerem um projeto visando propor um outro mundo em sua totalidade.

De acordo com Heidegger, o fato é que passamos a nos sujeitar a um:

> apelo que, por um lado, sujeita o ente à planificação e ao calculismo, e por outro leva o homem a comandar o ente que assim lhe aparece, com o consequente resultado de se constituir uma constelação na qual ele se encontra e em cuja base se determina toda a essência do mundo técnico moderno (*Friburgo*, p. 159).

Primeiro, vimos, a existência foi reestruturada no marco das relações entre sujeito e objeto, mas com o avanço da técnica apelada em termos de armação, começa, em seguida, um processo em que aquela primeira vai, aos poucos, se metamorfoseando em manancial de recursos, de modo que, liminarmente, "não há mais substâncias, mas apenas subsistentes, no sentido de reservas" (*Seminários*, p. 139).

Atualmente codificada em termos informáticos, a armação desponta nesse contexto, porque:

> A essência da técnica moderna, a armação, surge com um ato fundador e essencial de comando [dos entes], na medida em que esse comando, antes de mais nada, assegura primordialmente que a natureza tenha a condição de recursos [para os envolvidos] (*Bremen*, p. 67).

Dessarte, a técnica tradicional e a técnica moderna revelam um parentesco de essência: ambas são processos de revelação, mas, por outro lado, elas são fundamentalmente distintas historialmente. A produção artesanal e a produção fabril conservam um parentesco: ambas são modos de fazer surgir um mundo – mas esses modos são

distintos em essência ou sentido historial. O agenciamento da existência, usemos outro termo para encaminhar o assunto, não segue a mesma linhagem ou princípio, quando se passa de uma para a outra. O juízo fica mais claro pensando que a essência da técnica a que pertence o artesanato não nos permite pensar o maquinismo: a primeira promana de um apelo poético, a que subjaz ao segundo, de um apelo que remete à automatização.

A técnica artesanal e a técnica maquinística são ambas manifestações do ser, seus veículos, mas – nessa essência – distintas, porque enquanto aquela promanava da *physis* e tinha um cunho poético, essa, no limite, vai além da sua mera exploração: é uma forma de exploração funcional, senão uma reproposição radical do mundo em sua totalidade. O camponês cuidava e vivia dos frutos nascidos da terra, visando seu crescimento conjunto. O trator, ao invés, provoca e extrai da terra os recursos para serem armazenados e empregados em novas atividades maquinísticas. A relação, note-se, não é de substituição, mas de absorção da primeira atitude pela segunda: através desse processo, "a agricultura torna-se indústria motorizada de alimentação" (*Bremen*, p. 19).

Kaufman-Osborn observa que, embora a técnica artesanal e a maquinística não sejam análogas, seria equivocado negar seus pontos de contato, desde que superemos sua visão meramente instrumental e antropológica. Como um reator nuclear, nota esse autor, um martelo, também, não deveria ser visto como um utensílio isolado. Assim como o reator, o martelo é um elo complexo, "num labirinto de transações com uma determinada multiplicidade de artefatos, sejam artesanais, sejam humanos" (1997, p. 35). Pouco importa, portanto, se estamos tratando de máquinas ou instrumentos: eles só se tornam operáveis ou funcionais através do homem, formando uma rede em que esse está, de algum maneira, incluído e por meio da qual ambos, homens e artefatos, transformam-se, ainda que de maneira determinada historicamente.

Heidegger subscreve essa linha de argumentação, mas num plano mais primordial e originário, visando esclarecer como se processa, se estrutura e se orienta a passagem do estágio artesanal para o maquinístico.

> A máquina da técnica moderna é essencialmente distinta de todos os tipos de utensílios anteriores, não só porque possui sua própria sequência de efeitos, ou possui seus próprios meios de produzir energia, sendo pois um meio técnico distinto das mãos dos seres humanos. O que é distintivo na técnica moderna é que ela não é mais um mero meio e não está mais apenas a serviço de algo externo. O distintivo nessa técnica é o fato de ela ser em si mesma o desdobrar de um tipo de dominação que lhe é intrínseco. A técnica moderna requer ela mesma para si mesma, desenvolvendo intrinsecamente sua própria forma de disciplina e sua própria forma de percepção imperiosa (Heidegger [1942] 1996, p. 44).

Noutros termos, a técnica moderna se constitui como sistema e se articula cada vez mais objetivamente, embora em si mesma não seja o aparato material e as redes sociotécnicas que eles vão formando, mas, sim, o saber que permite a tudo isso não apenas funcionar , mas se impor como nova e radical forma de mundo. Nesse sentido, o argumento a respeito de sua diferença em relação à técnica tradicional pode ser levado ainda além do já exposto, observando-se que, enquanto essa última é uma forma de revelação poiética, a técnica moderna é, em vez disso, uma armação matemática. "A armação faz o homem calcular o ser, que não é senão o homem enquanto ente reclamado pela calculabilidade. A armação reúne o homem e o ser a fim de que se provoquem reciprocamente no comando dos entes enquanto matéria calculável" (*Friburgo*, p. 162).

Quando o matemático começou a se movimentar para o centro da existência, o homem saltou para o seu primeiro plano, porque entre seus efeitos está o de promover a relação entre sujeito e objeto. Enquanto a representação assumia um cunho abstrato e, no imediato, cedia espaço para a imagem, o ego ou eu se pôs como fundamento e os entes começaram a ser reduzidos a puros e simples corpos. Conforme a resistência desses últimos, vai sendo vencida e sua produção artificial se afirma, ocorre porém que se vai, em vários âmbitos, passando da época da objetividade para a época da disponibilidade que define a armação. Avança um sistema em que, convertido em mero empregado ou funcionário, o próprio sujeito perde a propriedade como figura, porque "nessa nossa época por vir, tudo se torna disponível por meio de cálculos

e comando". Isto é, emerge um cenário em que, "falando a rigor, não há mais objetos", mas também vai deixando de haver propriamente sujeitos, porque "há apenas bens de consumo à disposição de cada consumidor, posto ele mesmo no ciclo mercantil da produção e do consumo" (*Seminários*, p. 165-166).

Heidegger chama este processo de armação, observando que ele não apenas promove a redução de toda a atividade humana à técnica, mas é o que nela introduz os conceitos de regularidade, asseguramento, padronização e disponibilidade, visto corresponder ao projeto matemático da existência. A *poíesis* era, na técnica antiga limitada, na medida em que o homem não se entendia como sujeito, o ser se impunha pela *physis* e o matemático, o elemento do cálculo, permanecia periférico na ordem da existência. A atividade técnica existia, mas não era nada óbvio que ela devesse ser continuada, podendo ser dada como encerrada com a satisfação da necessidade imediata ou a contemplação do trabalho concretizado. A armação, ao contrário, reposiciona a *physis* como reserva ou manancial de recursos:

> A exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída; o extraído vê-se transformado; o transformado, o estocado, distribuído; o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos momentos de desencobrimento (*Questão*, p. 20).

A armação é, portanto, a reunião de todas as formas de posicionamento do ente em termos sistêmicos e funcionais; nosso chamamento para a exploração de tudo o que existe em termos operatórios e, virtualmente, automáticos; a redução do mundo à reserva de recursos passível de emprego em novas jogadas, cujo único sentido reconhecível é promover e potencializar o poder desse jogo cada vez mais anônimo e coletivo sobre a existência.

> Ge-stell significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a desencobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Gestell denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico (*Questão,* p. 24).

A armação que a técnica moderna é em sua essência ocorre, sim, através da atividade humana, mas seu sentido, como o da antiga, não é; projeta algo além do humano, porque ocorre cada vez menos nessa atividade e não mais está, se é que um dia esteve, sob controle ou vontade conscientes da humanidade. O homem elabora o conhecimento e explora o real com os meios técnicos, mas não é ele o senhor do processo, visto que ele não o controla, antes é chamado a servir esse processo pela armação. A rede sociotécnica encarnada em nossos equipamentos e em que, cada vez mais impotentes, estamos nos tornando prisioneiros, apesar das eventuais manifestações de revolta, é obra nossa, mas não de nossa decisão.

> A armação não é de modo nenhum o produto da maquinação humana: é, ao contrário, a figura extrema da história da metafísica, do destino do ser [no Ocidente] (*Seminários*, p. 165).

Dessarte, "a técnica, no seu ser, é qualquer coisa que o próprio homem não domina" (Heidegger 1994 ["Escritos políticos"], p. 231). Apesar de pretendê-lo, o homem jamais controlará a técnica. Em primeiro, porque sem técnica ele não tem como se instaurar como identidade: ela não é, portanto, um meio que ele usa de acordo com sua vontade, mas um pressuposto para que esta se exerça. A técnica não é uma coisa que o homem possa manusear, mas o que eventualmente o permite fazê-lo com conhecimento. Em segundo, porque, em nossa era e por seu intermédio, ele está colocado numa posição de poder que, todavia, jamais dominará, ao ter se tornado mero elo da armação. A vontade de poder é a essência de um mundo em que o homem vive, relaciona-se e se reproduz tecnicamente em unidade com essa mesma vontade, mas, assim, trata-se de um mundo em que o homem, como tal, jamais encontra realização, porque "o princípio do cálculo se autonomiza e automatiza de modo a se tornar instintivamente impulsivo e totalitário" (Galán 1993, p. 75).

Em resumo, a figura da armação refere-se, portanto, à reunião do ser com o ente agenciada por meio da técnica moderna, à correspondência recíproca entre o ser e o ente caracterizada pela calculabilidade, a pla-

nificação e o comando, através da qual se projeta a eventual reconstrução de todo e qualquer ente de acordo com a figura da máquina.

5.2 A armação: acontecimento e sentido

Heidegger sentenciou várias vezes que começa com Platão, embora de forma oculta, o avanço da essência da técnica moderna, porque, em última instância, "essa essência é a essência realizada da metafísica ocidental" (Heidegger/Jaspers, p. 151). Portanto, conforme adiantamos, existiria uma linha direta entre a concepção platônica do processo de fabricação, em que esta é posta na dependência da ideia como matriz do real, e a concepção cotidiana moderna, segundo a qual o sujeito representa o mundo tecnicamente para, em seguida, produzi-lo materialmente.

> A *técnica* [moderna] compreendida [em sua essência] encontra-se em conexão com a *tékhnē* que emerge da *physis* e [como tal, isto é: técnica moderna] pressupõe e propaga o encobrimento da *physis* [iniciado pela técnica antiga] (*Niilismo*, p. 156).

Em meados da década de 1940, o pensador, entrementes, identificou a essência da técnica moderna na figura nietzscheana da vontade de poder: a vontade de poder, em vez dos meios dos quais o homem se utiliza, "é o fundamento e o âmbito essencial da técnica moderna". Por isso mesmo, a técnica não seria senão "a organização e o órgão da vontade de vontade" (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 205). No final do período, porém, ele revisou seu entendimento, passando a defender que aquela essência é o que chamou de armação e que esta, apesar de associada à "vontade de vontade", é "*a* figura fundamental do ser que agora impera [na era da máquina]" (Heidegger 1950, *apud* Stein 2000, p. 92).

De acordo com o entendimento dominante entre os comentadores do assunto, "a armação, apesar de todas as suas limitações, é [apenas] um modo de revelação do ser". Na condição de elemento correspondente, a armação é tanto um "destino enviado pelo ser" quanto "um de seus modos de interpretação" (Pattison 2000, p. 68;

Vattimo 1988, p. 125; Milet 2000, p. 55-56). Chegada a era da armação, o homem responde ao apelo do ser basicamente pela técnica e, por isso, aquela primeira seria "o modo pelo qual o ser se revela", a forma pela qual "o ser se torna objeto de simples vontade e o sentido das coisas passa a derivar de seu lugar em um sistema tecnológico" (Feenberg 2005, p. 21).

Julian Young, responsável por nova e cuidadosa leitura do assunto, aprofunda a perspectiva, esclarecendo que a armação define uma época: uma época que não é, porém, senão uma única e mesma que a da metafísica. A técnica, seu veículo, seria uma essência originária do ser humano, porque "a revelação das coisas como reserva de recursos caracteriza toda cultura, todas as épocas" (2002, p. 55). A forma varia de período para período: a revelação subjacente ao período grego é diversa do período fabril e, essa, a do estágio cibernético; assim como varia de esfera para esfera da atividade humana: a revelação subjacente a coisas como sapatos e barcos é distinta da que encontramos em um laboratório de física nuclear ou de biotecnologia (p. 48-49), mas em essência, é sempre o mesmo processo.

Desprezando a sugestão heideggeriana de que a técnica surgiu poieticamente, não é a essência, no sentido ontológico, do homem, mas um veículo originariamente poético de seu ser histórico no Ocidente, o autor, no entanto, pode ser apoiar em seus escritos para defender que a armação representa uma categoria originária do mundo ocidental. Heidegger de fato afirmou que, "enquanto essência da técnica moderna, a [armação] procede da concepção grega do ser como o que se deixa aparecer para nós" (*Holzwege*, p. 72). Young passa por alto a ressalva de que, nesse âmbito, o grego, ela era pensada como outra figura, "não no sentido de armação, dispositivo, andaime, montagem, etc." (p. 72). Para ele importa que, nessa figura, se pode ouvir "o mandato que obriga [o homem] a assegurar tudo", desprezando-se a observação de que seu sentido era outro e, portanto, relativamente à mesma, "devemos manter afastado de nossa mente o significado moderno de pôr e de armação" (p. 72-73).

Seguindo a linha de análise dominante nos estudos heideggerianos, o intérprete afirma que a técnica não é outro modo de revelação, paralelo em relação a *physis*, mas um dos tantos modos através dos quais

o desvelamento se apresenta. O processo é, essencialmente, portanto, o mesmo: não há uma nova origem, mas apenas variações de um único evento originário. A técnica faz as coisas revelarem-se como puro e simples recurso em todos os tempos, embora não com a mesma forma e, talvez, ênfase. A armação é intrínseca a toda técnica e algo presente em todas as épocas da história – o que varia, como dito, é apenas a sua preponderância, porque "embora os seres revelem-se em todas as épocas como recursos, a única maneira como eles se mostram na modernidade é como puro recurso, nada mais do que recurso" (Young 2002, p. 49).

Durante as épocas anteriores, as coisas se mostravam como recursos, mas em função de algo outro, que era mantido como o mais relevante ou significativo. A modernidade coincide com a conversão desse modo de ser em objeto de império, a transformação desse princípio em único fundamento da realidade. Em *Holzwege,* por exemplo, aparentemente é isso o que se sugere, ao se afirmar que é "somente a partir da época moderna que começa a se desenvolver essa essência (a da armação) como destino da verdade do ente em sua totalidade, já que até esse momento suas manifestações e tentativas dispersas haviam ficado presas no vasto âmbito da cultura e da civilização" (*Holzwege*, p. 260-261). Dessarte, o comentarista conclui que apenas nos tempos modernos a técnica se torna um destino, um elemento definidor da própria época, e, portanto, perigoso, porque antes havia uma espécie de proteção ou antídoto à sua expansão "subjacente à estrutura abarcadora da cultura pré-moderna" (Young 2002, p. 56). O problema não seria a tecnologia, mas sua interpretação metafísica, que tende a converter em absoluta sua atual forma de revelação dos entes (p. 81).

Baseando-nos no que vimos na segunda parte do capítulo anterior, entretanto, podemos nos perguntar se essa é a única maneira de ver a matéria. A Towarnicki, Heidegger disse que revolução associada à armação está ligada à nova relação do homem com o mundo e que essa "permanecera desconhecida durante muito tempo em outras partes da terra", era "uma relação totalmente estranha às épocas anteriores e aos destinos dos povos de então" (Heidegger *apud* Towarnicki, 1999, p. 56). O pensador, sim, afirma que "é muito difícil apreender historicamente a emergência do que é intimamente

maquinal aos entes, porque isso está efetivamente em operação desde o primeiro começo do pensamento ocidental". Porém, salienta com ênfase que isso só ocorre, "mais precisamente", a partir do "colapso da aletheia" e, portanto, trata-se de algo apenas em parte originário do que deu início à história mundial do Ocidente (*Contribuições*, p. 92).

Sendo assim e forçando um pouco a letra, segue necessariamente daí que a *poíesis* e a armação são apenas duas dimensões de um mesmo processo, são ambas apenas duas formas de revelação do ser? Será a *poíesis* subjacente ao artesanato tradicional mera variante da armação que subjaz aos maquinismos que ora desenvolvemos? Cremos que isso pode ser discutido, que o fato de "o homem moderno não saber que se encontra diante de uma relação fundamentalmente nova com o ser [em nosso tempo]" (*Seminários*, p. 143) pode não ter origem apenas no próprio ser, mas na armação enquanto um outro e distinto processo de instituição da existência.

Jean-Philippe Milet chegou a observar que "a unidade da *poíesis* com a mathesis em um destino significa a pré-inscrição dentro da *poíesis* da possibilidade da armação (arraisonnement), mas, ainda, que há um recurso 'poético' na armação" (2000, p. 59). Rojcewicz vai, contudo, mais adiante e nos vem em auxílio nessa altura, observando que, em vez de formar um único processo com ela, a armação é, para a era moderna, o que, de forma distinta, a *poíesis* representa para a era precedente; isto é: a armação é o nome, só vale para o atual modo de revelação do ser (2006, p. 131). Segundo ele, a técnica antiga não é a mesma que a técnica moderna, porque cada uma se revela de modo distinto, primeiro poético, em seguida via a armação. A essência da primeira nos é dada poeticamente, enquanto a da segunda se autoimpõe como armação (p. 168). A *poíesis* e a armação, apesar de integradas numa mesma história (p. 168),constituem, portanto, duas formas de revelação distintas e, assim, são duas épocas diferentes da história do Ocidente (p. 159).

Para o autor, a época moderna só se define como tal na medida em que a armação se impõe à *poíesis* e, por isso, elas "não existem ao mesmo tempo [no sentido de época?]: são mutuamente excludentes, porque o ser não se mostra ao homem de duas maneiras distintas, reticentes e acolhedora ao mesmo tempo" (p. 160). Dessarte, a técnica

moderna deve ser vista como "uma constelação em que se compõe a armação e a *poíesis*" (p. 180), porque, apesar da aparência em contrário, a *poíesis* não foi banida ou exilada da existência, apenas está recalcada ou oculta (p. 180-181). Assinalando que cumpre não confundir a técnica com sua essência, como sempre lembra o filósofo, a conclusão que se tira daí, portanto, é que o retraimento que tem lugar em nossa época não é tanto do ser quanto da sua relação originária com o ente, a *poíesis*. Isto é, "a técnica moderna esconde em si mesma a *poíesis*" (p. 152), o retraimento da *poíesis* constitui um mesmo e único processo com o aparecimento da armação e a conversão da técnica antiga em moderna.

Gostaríamos no que segue de continuar explorando essa linha de análise, introduzindo na discussão do assunto a referência heideggeriana ao "Ereignis". Heidegger afirmou explicitamente que a armação não é um (novo) evento apropriador, mas o seu prelúdio ou anúncio. Por outro lado, pensou-a como "provocação recíproca entre o homem e ser para o cálculo do que é calculável", dando a entender que ela comanda esse processo (*Friburgo*, p. 146). Por isso, a relação entre ser e armação ainda não é, para nós, assunto decidido. Quem sabe ao certo se a armação ainda é uma forma de chamado do ser, ou se são, ser e armação, cada qual à sua maneira, formas distintas de Ereignis?

Heidegger referiu-se com o termo ao clarão em que o ser começou seu mundo e, talvez, siga tendo sua primeira história. Quem sabe, contudo, não é a armação, se não uma nova relação essencial com o ente, instaurada como modernidade, conforme prega Rojcewicz, um segundo clarão, no sentido de evento apropriador, em relação àquele primeiro. Perguntamos, noutras palavras, se a armação não pode ser pensada como um novo chamado do ser ou, mesmo, com um chamado totalmente outro, através do qual, mais radicalmente, se anuncia o começo de um outro mundo.

Vimos no segundo capítulo que a *physis* e a *tékhnē* são estágios do modo como o ser se revela na época antiga, mas isso segue valendo com o advento da era moderna? A promoção do matemático ao primeiro plano do ser não importa em uma nova interpelação da técnica? A técnica moderna, tecnologia, não supõe uma ruptura com

a técnica antiga? Quem sabe não é a técnica moderna, a tecnologia, o fruto da apropriação dessa forma de saber por um outro princípio de instituição, estranho à *poíesis*, mas também ao ser, que poderíamos chamar de armação?

Desde o ponto de vista historial, a relação analítico-existencial entre ser e ente é originariamente poética, fundada na criação de mundo mediada pela aparição e desenvolvimento de uma certa linguagem (logos – mito). A metafísica representa um momento da história assim aberta, o projeto de determinação do ser surgido com o rebatimento institucional de suas próprias circunstâncias, com a tentativa de fixação da criatividade que lhe é mais própria sob a forma de mundo rotineiro. A práxis se articula através da metafísica, conforme se orienta pela re(a)presentação do ser (do que aparece poeticamente) como o que é estável, rígido e permanente.

Assumindo-se igual perspectiva, definiria a armação uma nova relação entre ser e ente, fundada no projeto matemático e, portanto, tecnológico de mundo, ou é ela mesma uma nova relação com o ente, originariamente matemática, que conduz à constituição tecnológica de o que poderíamos chamar de ultrafísica? Quem sabe a aparição do cálculo moderno e seu paulatino posicionamento no centro de comando da nossa existência não são sinais de início de um novo chamado, se não o princípio de um novo começo de mundo? Decerto, a armação pode ser entendida como o chamado do ser que coloca a técnica no centro como ente supremo, ao ligar a técnica à lógica (matemática) e, assim, comandar a conversão da máquina em sepulcro do ser, em figura definidora do mundo. Quem sabe, porém, também não pode ser pensada como um outro chamado?

De acordo com o pensador, "a instauração incondicionada da autoimposição pela qual o mundo é produzido intencional ou deliberadamente em função de um mandato humano" não se origina do homem mesmo, mas de "um processo que nasce da essência oculta da técnica" (*Holzwege*, p. 260). Vale perguntar, contudo, se, na condição dessa essência oculta da técnica moderna, a armação é apenas um modo de ser do ente que adquire dominância com a modernidade, ou pode ser entendida como um princípio formador de mundo radicalmente distinto.

Aventamos no capítulo anterior a hipótese de que o posicionamento do matemático na condição de fundamento de nossa existência histórica, base da armação, não se limita a tanto, ao envolver a criação ou aparecimento de um novo tipo de calculismo. Quem sabe isso não justifique que se pense a armação fora do registro do ser, se aceitarmos a postulação spengleriana de que o símbolo de sua era é a função, visto que, na nova situação, o matemático se institui como "processo analítico que determina certos números por meio da mera posição de certos pontos [à revelia da percepção sensível]" e, assim, "concebe a extensão como espaço puro, como espaço sem corpos" (Spengler [1918/1922] 1998, vol. I, p. 142).

Jacques Derrida pensa que, em certos textos, a reflexão heideggeriana autoriza supor que há mais de um percurso, potencial ou latente, a ser por ventura trilhado pelo Ocidente. Que talvez haja outras proveniências para nós, se não uma outra essência, heterogênea desde a origem, "a todos os testamentos, a todas as promessas, a todos os eventos, a todas as leis e atribuições que constituem nossa própria história" (Derrida 1990, p. 137; cf. *Conferências*, p. 290).

Sendo assim, todavia podemos pensar que talvez também haja outras formas de se entender a referência heideggeriana ao novo começo. "Princípios de pensamento" (1957) nos fornece material para pensar nessa hipótese, ao afirmar que "a armação permite que o ser e o homem apareçam de maneira surpreendente: surpreendente porque aquilo que denominamos de armação não mais se encontra dentro do horizonte da representação com que se pensava o ser do existente" (*Friburgo*, p. 159). Nessa época, o filósofo defende que a metafísica é simultaneamente ontologia e teologia, é onto-teo-lógica, sublinhando sua unidade essencial ainda impensada com evidente exclusão da tecnologia (ela não é *onto-teo-tecno-lógica*). Observa ainda que o ser sempre se dá através de uma figura historial, excluindo da lista a técnica: *physis*, logos, ideia, substância, subjetividade, vontade de poder, vontade de vontade (*Conferências,* p. 194/199).

A metafísica ocidental corresponde ao ser enquanto logos e ao homem enquanto ente eventualmente supremo: é, por ordem, onto-mito-teo-antropo-lógica. A origem da diferença entre ser e ente não se deixa pensar no horizonte dessa metafísica. A pergunta que

cabe fazer, porém, é se à essência da técnica moderna e seu frenesi incontrolável, que talvez ainda fortaleça a dominação da metafísica da presença por muito tempo, não corresponde à técnica enquanto logos e a máquina enquanto ente eventualmente supremo: isto é, se a armação não seria sinal, se não de uma ultrafísica, de uma metafísica tecno-lógica.

> Pode ser chamada de Tecnologia a apresentação e o aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica. A expressão pode servir como caracterização para a metafísica da era atômica. O passo de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica, visto a partir dos dias atuais e assumido a partir de sua compreensão, é o passo da tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna que ainda deve ser pensada (*Conferências,* p. 193).

A perspectiva de acordo com a qual a armação pode ser pensada como um princípio formador de mundo que já não mais nos interpela como humanos e, talvez, já não diga mais respeito ao ser, em vez de apenas provocar o seu esquecimento, pode ser argumentada em termos historiais através da análise da colonização de nosso tempo pelas tecnologias de informação. A tarefa, contudo, será deixada para o próximo capítulo. O ponto com que se quer fechar a defesa do raciocínio agora desenvolvido remete antes à conexão da figura reflexiva da armação com o conceito não menos esotérico de evento apropriador, ou apropriação ("Ereignis"), proposto por Heidegger.

De acordo com o filósofo, a armação é um processo inusitado porque, embora tenda a dominar quase totalmente a atual constelação entre ser e homem, talvez a ultrapasse, já que, nela, dominam o apropriar e o transpropriar, o ser e o homem se apropriam mutuamente, indicando a proveniência originária de um e de outro: nela, domina aquilo que o filósofo chama de evento apropriador ou apropriação. Nesse sentido, a apropriação, todavia, não é uma manifestação do ser, mas antes o que o instaura entre nós e, assim, abre um mundo para uma história, se não o mundo como história. O termo se refere, sem dúvida, à história do ser, mas não exclui seu entendimento como o que, pensado em relação à outra apropriação, rompe com sua

trajetória, não apenas no sentido utópico de propor-lhe um novo começo, mas também no sentido historial mais extremo: o de instituir uma divisão entre o princípio poético do ser e o que chamaríamos de princípio matemático e tecnológico da armação.

Desde o começo do Ocidente, coube ao ser a condição de mais elevado acontecimento. Afinal, nele, o ente não é capaz de ser sem tal (o ser), mas esse, o ser, observa o pensador, não é a apropriação. O ser é apenas uma das possíveis apropriações que nos acontecem. (Quem sabe o Tao não é a que, em termos radicalmente distintos, abriu o mundo chinês?) A apropriação, esclarece o filósofo, não é uma espécie de ser, nem vice-versa, porque aquela não é sua forma de expressão: o ser é apenas um, entre outros, cada qual distinto, "dos evento de apropriação". O Ereignis não é uma nova caracterização histórico-ontológica do ser, visto que, "inversamente, o ser faz parte do Ereignis" (*Conferências*, p. 284). "O *Ereignis* [o evento apropriador] não é conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui". A apresentação do ser é função da nossa apropriação pelo que, numa vez, pôs em correspondência ser e pensar, ser e tempo, já que "tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*" (p. 269).

Aconteceu em seguida à aurora do Ocidente de se instalar poieticamente para o ente uma estrutura histórica, de natureza metafísica, em cujo núcleo não apenas coloca-se a relação entre ser e pensar, mas em que o ser se manifesta como presença, e o pensar como sua representação. "No ser como revelação manifesta-se a abordagem que aborda a nós, humanos, de tal modo que no perceber e assumir desta abordagem possamos alcançar aquilo que é específico do ser homem" (p. 270). O Ereignis não é algo que abarca tudo isso, nem muito menos algo que estaria a nossa frente: não remete ao pensamento que representa, nem ao pensamento poético, nem muito menos ao que, agora, maquiniza a existência com o nome artificioso de armação. Passível de questionamento, trata-se do mistério que instaura ser, tempo e espaço, os entes e um modo de pensar, porque só a partir de algo assim indicado é que se pode meditar sobre isso tudo.

"O Ereignis nem é, nem se dá... ele acontece como tal apropriação [da existência]" (p. 270).

O acontecimento apropriador ou apropriação é um destino, porque é "um dar que somente dá seu dom e a si mesmo", ao mesmo tempo em que, nisso, simultaneamente se retém e subtrai, deixando, no caso, apenas o ser e o ente, mas, talvez também, vários séculos depois, o ente e a armação. "O elemento historial da história do ser [por exemplo] determina-se a partir do caráter de destino do destinar, e não a partir de um acontecimento entendido de maneira indeterminada" (p. 261). O mundo ocidental começa com a eclosão do ser e da correspondente meditação a seu respeito, que criou um processo histórico movido pela *poíesis* e articulado ou dominado pelo metafísica da representação.

> Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino do ser não é nem casual, nem se deixa calcular como necessária. [...] Estas época se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como presença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras (p. 261).

Ocorre que, milênio e meio mais tarde, especulamos tomando apoio nesse entendimento, talvez tenha havido ou, melhor, começado outro Ereignis. O Ocidente passou a se projetar em correspondência ou conexão com o Planetário. Partindo da Europa, a apropriação do ente pela metafísica da representação se tornou também a da apropriação que proviria da armação tecnológica. A metafísica, cumpre notar, não desaparece em meio a esse processo, "permanecendo no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente" (*Ensaios,* p. 62). Por isso, poder-se-ia concluir que encontramo-nos hoje em meio à coabitação entre o ser e a armação, a *poíesis* e o matemático – o que, dramático para o homem, não é de menor relevância para a reflexão, porque, talvez, seja a brecha entre os dois primeiros eventos, a falha ainda não bem suturada entre os dois princípios de existência o que permite meditar sobre o

perigo supremo que, desde há muito, ronda o ente por nós chamado de homem.

Apesar de a vigência da armação não impedir "a emergência do que salva" (*Questão*, p. 35), o fato é que ela tende a nos trancar em uma ordem simultaneamente caótica e totalitária, em que, abandonados à experiência vivida – onde não reproduzimos mecanicamente o sistema, tendemos a perder a capacidade de sermos outros, de nos revelarmos distintos criativamente. Enquanto houver ser, observa o filósofo, haverá a possibilidade de estabelecermos uma relação mais livre com a armação e nos abrirmos a outras experiências, mas a tendência, contudo, é nos reduzirmos a seus princípios, sucumbindo em alguma forma de existência cibernética ou, mesmo, pós-humana.

A armação é, portanto, sinal de nosso ingresso em uma ordem da terra que provavelmente será duradoura. O perigo que nos ronda nela não é apenas o de perdermos a relação com o ser, mas também o de deixarmos de ser, visto que, em meio à armação, a existência passa a ser apropriada por algo em que, no limite, já não está mais, de modo algum, colocada a questão do ser, mas apenas o eterno retorno do processamento matemático e automatizado do cálculo (sob a forma de informação).

Por isso tudo, conviria contar com a possibilidade de alguns de nós, os "mortais", como chama o filósofo, continuarem dispondo de um espaço livre, no qual o que é trazido pela história e criado pela máquina ainda possa ser renovado de outro modo que o tecnológico, mas, por outro lado, conviria também admitir que "o que ela nos passa possa ser totalmente nivelado no plano do armazenamento de informação e, como tal, possa ser tornado útil para o inevitável planejamento que [no primeiro estágio] solicita necessariamente uma humanidade controlada" (*Marcos*, p. xiii).

Assim sendo, a questão da técnica consiste, portanto, em saber se a consumação da metafísica na era da armação importará na completa redução da *poíesis* ao matemático e tecnológico e, assim, no esquecimento do ser e de suas possibilidades: se o ente, nós incluídos, se converterá num organismo cibernético e maquinístico; ou se haverá espaço ou lugar para os mortais, necessariamente poucos, continuarem sendo tais: seres que importam mais por pensarem do

que por serem "humanos" ou, o que é mais ou menos o mesmo, se eles são tais seres porque logram pensar à margem do maquinismo tecnológico que se impõe ao mundo.

De qualquer modo, a conclusão que se tira de toda essa argumentação a respeito do que seria a apropriação é que a abertura do mundo com base no ser e, talvez, com base na armação, que àquela sobreviria de acordo com nossa especulação, pode não ser obra do ser, nem da armação. Heidegger disse que a *poíesis* e a armação "não são espécies que, justapostas, poderiam ser subsumidas no conceito de desencobrimento. O desencobrimento é um destino que, cada vez, de chofre e de forma inexplicável para o pensamento, se parte, ora num desencobrir-se produtor, ora num desencobrir-se explorador" (*Questão*, p. 32).

Segundo os intérpretes, isso quer dizer que, embora não sendo o mesmo num caso e no outro, ambos os eventos se referem ao desencobrimento do ser, são seus dois modos de revelação através da técnica. Nosso raciocínio explorou a hipótese de que, em vez disso, revelação e armação, ser e calcular, no sentido abstrato e moderno, consistiriam eventos apropriadores distintos que, mais que técnicas, abrem mundos radicalmente distintos, embora eventualmente contemporâneos. No entender dos primeiros, há vários tipos de um mesmo processo de revelação: embora distintas, *poíesis* e armação constituem modos em que o ser se manifesta ou descobre. De acordo com o nosso, vale a pena explorar a hipótese de que, em vez disso, num caso e no outro, não se trata do mesmo princípio de interpelação do ente e, portanto, esse passa a depender de processos que não correspondem apenas ao chamado ou revelação do ser, tendo a ver também com o que o filósofo chama de armação.

Capítulo VI
O império da armação: a escalada do mundo tecnológico

Questionamo-nos no capítulo anterior se a reflexão heideggeriana acerca da armação não autoriza a ir além da tese sobre o esquecimento do ser na era da máquina. Explorando a hipótese de que a técnica passa a ser moderna quando nela intervém a armação, perguntamos se essa figura, embora a ele ligada, não pode ser pensada fora do registro do ser, como um outro, novo e radical princípio de interpelação da existência. Partindo da tese de acordo com a qual a armação é um princípio de interpelação que se superpõe ao que define a metafísica da re(a)presentação, especulamos se ela, como tal, não é um princípio que, na experiência vivida mais elaborada, projeta não apenas a morte do homem, mas, em sentido forte e literal, o próprio pós-humano.

Sendo ou não assim, desejamos agora analisar como o filósofo progrediu no entendimento acerca da armação, inicialmente proposto ao final dos anos 1940. Segundo Heidegger, observemos, preliminarmente, o homem se define analítica e existencialmente como ente por ser no tempo e, de acordo com isso, possuir o dom da palavra. Na origem, o ser e o pensar coincidiam na unidade do falar e do agir criadores, mas radicalmente alienados. A palavra, poética, era mítica, remetendo o existente a um poderio absoluto e transcendente. Apesar de intuído e sinalizado, "o ser ainda não se articula, isto é, o ser do ente ainda não é objeto de articulação conceitual, por causa dessa indeterminação" (Heidegger [1928] 2000, p. 377).

Quando isso acontece, o pensamento se abre à história, se não começa a própria história. A conversão da *poíesis* em motivo

de esclarecimento pelo estudo da palavra, pela lógica, funda a metafísica. A criação começa a ser objeto de representação, ao mesmo tempo em que a técnica se liga ao que o homem comanda pelo saber, encetando-se um movimento cujo sentido é reduzir o projeto poiético do ser à doutrina, popularizada mundialmente com a propagação da teologia cristã durante a Idade Média. Desde esse ponto de vista, o pensamento pode ser visto, em parte, como o eco em que se conserva poeticamente a voz do ser e, em outra, como uma figura com que a metafísica ocidental procede à mediação de nossa história ocidental.

Somos entes possuidores de mundo porque nos deixamos interpelar das mais variadas formas por uma série de chamamentos mundializadores, por aquilo que em nossa história, filosoficamente revista, chamamos de o ser [humano]. A metafísica, ao contrário, procede ao sufocamento do ser, "porque sempre pensa o ser enquanto o ente como tal e porque pensa por toda parte e incessantemente a partir desse impensado, sob o modo da representação" (*Niilismo*, p. 248). O Ocidente é tal porque colocou filosoficamente a pergunta pelo ser e o começou a pensar de forma livre em relação às demais esferas de valor e searas de atividade. Porém, terminou sucumbindo assim no pensamento metafísico e calculista, na medida em que, visto em geral, esse mundo abandonou ou se esqueceu da atitude reflexiva e, ao contrário, comprometeu-se com o esforço em suprimir os mistérios do ser, em nos submeter tecnicamente à identidade, em controlar ou dominar o curso originalmente poiético do mundo.

Em Heidegger, a explicação para tanto permanece em última instância oculta. Durante algum tempo, flertou o filósofo com uma explicação existencialista. Parecia-lhe que a metafísica poderia ser entendida como expressão do medo de ser intrínseco à abertura constitutiva do ente humano. Depois, porém, abandonou essa sugestão, marcada por um flagrante psicologismo (Heidegger [1943/1944] 1993, p. 180). O acontecido não pode ser explicado racionalmente, sem que se sucumba ao cálculo e, assim, à inverdade: foi fatalidade, algo que pertence à ordem do destino. "A necessidade contida no ser e a magnitude de seu começo não são, de modo algum, objeto de mera comprovação, explicação ou valoração histórica" (Heidegger [1935] 1956, p. 221).

A espantosa e inexplicável aparição da questão do ser no mundo helênico enseja o surgimento do esforço por determiná-lo, e isso engendra um percurso mais ou menos fechado ou predefinido em suas possibilidades de desenvolvimento.

Origina-se do dia em que a experiência violenta da existência passa de imediato a ser notada como um desafio a ser articulado o confronto entre ser e pensamento que institui o Ocidente. O evento não teve duração, mas suas marcas seguem presentes em nosso destino. O ser segue no comando em meio às sucessivas tentativas de reinterpretação que lhe dirige o pensamento, visto o combate entre o ser e o ente ter se convertido em fundamento de nossa existência histórica. O esforço do pensamento no sentido de controlá-lo, apreendê-lo em ideias, misteriosamente originado do ser, todavia estruturou "o poder que, inclusive hoje, suporta e domina toda nossa relação com o ente em sua totalidade" (Heidegger [1935] 1956, p. 231).

A questão que a técnica moderna coloca é se, em meio à armação, não apenas seguiremos habitando um mundo humano, mas como e se seguirá havendo ser e pensamento.

6.1 A meta e a ultrafísica

Heidegger afirma que "o acontecimento apropriador" encarnado na armação "arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de impedir ao homem o volver no sentido de um desenvolvimento mais originário e, assim, o dele [poder] fazer a experiência de uma verdade mais inaugural" (*Questão*, p. 30-31). De outro lado, porém, pode ser sinal para um acontecer ainda mais originário, através do qual eventualmente poderemos experimentar "o ente, a totalidade do moderno universo da técnica, da natureza e da história, e, antes de todos, o ser deles" (*Friburgo*, p. 146). Isso porque, em última análise, o evento apropriador também constitui um "âmbito dinâmico em que homem e ser podem, unidos, atingir sua essência, conquistar seu caráter historial, ao mesmo tempo em que perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica ocidental" (p. 145).

Disse Gunther Anders que nos encontramos hoje numa situação em que:

> Desejamos sem parar produzir algo que possa funcionar sem nós e nossa assistência, criar instrumentos que nos tornem supérfluos, através dos quais nos eliminemos, nós nos liquidemos. Pouco importa se essa meta final esteja longe de ser concretizada, importante é a tendência e seu motto é: sem nós (Anders *apud* Van Dijk 2000, p. 34).

Heidegger provavelmente endossaria esse juízo de seu ex-aluno, mas faria a ressalva de que, embora a maioria vá se enquadrar cada vez mais na armação, há espaço para pensar que, para alguns, todavia pode haver "a redenção historial do universo técnico, de sua ditadura". "A possibilidade de se instalar por toda a parte a fúria da técnica" é algo do qual já temos demasiado sinais, mas pode ser que, entre alguns, "num belo dia, no meio de tanta técnica", o apelo do ser volte a se fazer ecoar e, entre eles, o ser enseje a serenidade.

> [Apesar de tudo] Permanece a possibilidade de que a realização da dominação da essência da técnica dê lugar a um esclarecimento de sua verdade própria, a fim de que somente assim a verdade do ser alcance sua livre manifestação (Heidegger 2001, ["Esboços tirados do Ateliê"], p. 16).

A questão da técnica é também, pois, se seremos, alguns de nós, pelo menos, capazes de voltar a pensar livremente o ser, isto é, não metafisicamente, mantendo nossa condição todavia metafísica (misteriosa, diria o filósofo) de entidades pensantes em meio ao império da armação; ou se, ao invés, o ser será posto de lado e seremos, virtualmente todos, convertidos em partes de um organismo cibernético, cujo destino final é a obediência a um modo de vida totalmente programado e maquinístico. A convergência dos interesses militares e da indústria, sob o imperialismo tecnológico, "significa que o homem pode ser produzido segundo um plano determinado, como simples objeto técnico", que não terá limites, como ainda era o caso entre os antigos, porque, agora, "o fundamento do que ocorre é, ao invés, uma relação moderna com o poderio [fundada na técnica e no humanismo]" (*Seminários,* p. 129).

Heidegger parece, por vezes, sucumbir ao reducionismo tecnológico, ao afirmar, em várias passagens, que os nossos aparatos, como o rádio e o avião em seu tempo

> determinam o curso da era moderna mais recente, porque não se trata apenas do fato de eles renovarem de outro modo os processos que já conhecíamos através do serviço rural e do correio aéreo. Ao invés, o avião e o rádio estão intrinsecamente, isto é: em termos de sua essência maquinística e em termos de seu amplo alcance essencial, determinando o novo patamar em que se desdobram determinadas possibilidades que podem ser planejadas e concretizadas via a vontade humana e seu modo de efetivar as coisas (Heidegger [1942] 1996, p. 44).

Volta e meia, o pensador bate nessa tecla, observando que a máquina força ou impõe seu uso, conforme se pode constatar inclusive nos movimentos em favor da renúncia de sua construção e de recusa em dela lançar mão que se vê, às vezes, em nossa sociedade. Desejemos ou não, sugere, a máquina está cada vez mais presente em todas as nossas relações, porque "a tecnologia se entrincheirou em nossa história".

> A máquina de escrever – exemplifica – oculta a essência do escrever e da escrita; retira do homem a posição essencial que nele tem a mão, sem que isso seja reconhecido por ele e sem que ele reconheça que com isso se altera a relação do ser com sua essência (Heidegger [1942] 1992, p. 86).

O comentário que segue, acrescentado logo depois da passagem citada, todavia dissipa a impressão de determinismo assim sugerida, ao notar que a modernidade, sim, reinterpreta a técnica em termos maquinísticos, mas isso "como efeito, não como causa, da mutação na relação do ser com o homem" que então acontece (p. 86-87). O filósofo não endossa, portanto, a tese fáustica, segundo a qual a técnica é uma força autônoma, tem em si mesma algo de "maquinístico ou maquinal" (p. 26). A verdade é que "o emprego de máquinas e a fabricação de máquinas não são de modo algum a própria técnica, mas apenas o instrumento mais adequado para a instauração de sua essência dentro do meio objetivo de suas matérias-primas" (*Holzwege*, p. 261). "A máquina não é, absolutamente, autônoma, nem se basta a si mesma" (*Questão*, p. 21), embora também seja verdade que "a

técnica não se reduz a uma atividade humana, e muito menos a um simples meio dessa atividade" (p. 24).

> A essência da técnica não é uma maquinação meramente humana, que poderia ser dominada pela soberania e superioridade humanas, desde que dada a disposição moral adequada (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 132).

Por isso mesmo, a formação em que ela atualmente nos projeta não é uma jaula da qual estamos totalmente impedidos de escapar. O apelo do ser ainda fala em meio à essência da técnica. Caso não fosse assim, sequer poderíamos questioná-la. O princípio da identidade ainda depende da representação, não se mecanizou de todo, e o fluído da vivência ainda comporta espaço para a inventividade poiética. Porém, também é certo que, no centro de tudo, avança a "violência da organização, informação e automatização" (*Conferências,* p. 184). A metafísica da presença se consuma quando, reduzida pela técnica a simples vivência, a representação se esteriliza em meio aos festins promovidos banalmente pelos meios de comunicação. O principal, contudo, é que a conciliação das ciências cognitivas com as ciências da vida, pondo "em crise as metáforas básicas com que dele falávamos – sujeito, consciência, espírito, transformação da história", coloca-nos na eminência de vir a "conhecer um novo ser humano" (Stein 2000, p. 80).

Heidegger valeu-se de vários indicadores para dar conta do avanço da armação. No princípio, costumava citar os veículos de comunicação. "O frenesi se estimula e nutre da disponibilidade rápida e fácil de fontes e meios de representação. O exagero aparente não é senão a verdade: o arquétipo tácito das representações histórico-universais mais difundidas acerca de qualquer assunto é a revista, o diário ilustrado" (Heidegger [1951/1952] 1958, p. 160). Em meados dos anos 1950, passou a falar da energia nuclear. "A chamada cultura: teatro, arte, cinema e rádio, mas também a literatura e a filosofia e também a fé e a religião, não faz mais que correr atrás do que está confiado a nossa era sob o título de era atômica" (Heidegger 1990 ["A proposição do fundamento"], p. 63). Por fim, observou que a transformação da biologia em biofísica e, dessa, em biotecnologia possui muito maior alcance do que a conquista do espaço

e a engenharia atômica. A política, a cultura e os negócios tendem a cair no âmbito da biopolítica e, agora, "o perigo supremo é que o homem, fabricando a si mesmo, não experimente mais outras necessidades que não as da sua autofabricação" (*Seminários*, p. 129-130).

Já nas *Contribuições à Filosofia* (1936-1938), o autor observara que, conforme avança a era da máquina, "o homem é projetado para fora da posição ocidental moderna, remetido para trás do que se tornou através de todo o tipo de determinações, nas quais a animalidade tende a ter um posto tão pouco essencial quanto a racionalidade" (*Contribuições,* p. 337). Depois da Guerra, ele notou a ambiguidade dessa situação, notando que se isso, por um lado, pode provocar uma virada em favor do próprio ser, de outro nos compromete com o projeto de fabricação artificial de todo o ser humano. A maquinização da natureza, da história e do espírito pode conduzir o homem a uma situação mais original, mas também à consumação da sua metafísica. "Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano" (*Ensaios,* p. 82).

Gunther Anders observou em seu tempo que, enquanto a bomba atômica significa a destruição dos seres vivos, a clonagem importa virtualmente na destruição da espécie como espécie. "Eventualmente, na destruição da espécie humana através do desenvolvimento de novos tipos [de entes]" (Anders *apud* Van Dijk 2000, p. 109). Heidegger, seu mestre, abriu via para explorar essa perspectiva, através da qual estamos nos comprometendo com decisões que preveem o planejamento biológico de nosso desenvolvimento, a comutação do fatalismo natural em seleção artificial e alteração tecnológica da espécie (Sloterdijk [2001] 2011, p. 179-240; Habermas, 2002).

> A bioquímica descobriu o mapa da vida no material genético. O plano contém o programa da evolução genética. A ciência já conhece o alfabeto desse programa e nela se fala de 'arquivos de informação genética'. A perspectiva em si convicta de um dia obter o comando da produção e da seleção do homem por meio da tecnologia científica fundamenta-se nesse conhecimento (Heidegger 1985 ["A proveniência da arte e o destino do pensamento"], p. 88).

Heidegger, todavia, perceberá em seguida que o principal e mais perigoso, porque o mais central e difuso para o ser, está no avanço das tecnologias de informação. Para ele, recordemos, a técnica está cada vez mais encarnada na máquina, mas não é em si mesma algo material: em essência, ela é, vimos, uma forma de conhecimento. Nesse sentido, o corpo humano a encarna tanto quanto a máquina, mas isso varia conforme a época. Na Antiguidade, a relação entre ambos, homem e técnica, permanecia, em geral, presa à mão, porque o homem se interpelava como parte da *physis*. A técnica moderna tende, ao contrário, a se encarnar em estruturas funcionais de natureza maquinística nova e original, de cunho planetário e embasamento científico, cuja senha de acesso ou título de projeto mais recente, descobriu o filósofo, é: cibernetização.

Voltando sua atenção para esse processo, o filósofo viu que a tecnologia que domina e modela o mundo em que vivemos se define cada vez mais e essencialmente pelos sistemas de recolha, processamento e circulação de informações. As próprias mutações no plano genético e corporal são função do seu avanço e, por isso, têm menor relevância tecnológica, se atentarmos para o fato de que grave é o eventual impacto da informática no campo do *poíesis*. A expansão dos seus aparatos propende a bloquear em um patamar bem mais radical os seus meios de expressão (*Seminários*, p. 130), na medida em que os processos de informatização da linguagem que a articulam ameaçam as possibilidades criativas agenciadas por essa última, ao reduzir a linguagem a simples instrumento de informação passível de processamento maquinístico (p. 120-121).

Atualmente, tornou-se claro que "o processo de informatização é uma empresa sistemática de inscrição do simbólico no técnico, por meio do reciclo e da estocagem seletivos do saber humano em bancos de dados e da progressiva imposição da síntese operatória das linguagens artificiais à linguagem natural" (Hottois 1984, p. 110). Os simbolismos matemáticos se converteram em garantia de sistemas de utensílios cujo funcionamento interno se mantém livre de sonhos e fantasias, e o sentido é o comando objetivo das coisas (Chazal 1995, p. 65). Nesse contexto, a produção calculadora da técnica se consuma como "projeto de criação de uma figura meramente calculada", isto

é, um fazer sem imagem, como disse Heidegger (*Holzwege,* p. 275). A humanidade passa a estar em um mundo que se estrutura cada vez mais como sistema de informações passível de cálculo, em que a linguagem é reelaborada artificialmente como agência de informatização (Janicaud 1994, p. 90). A experiência que lhe forneciam os dados sensíveis é substituída pelos textos formados com os símbolos matemáticos que comandam o computador (*Questão*, p. 26). O processamento tecnológico da linguagem se torna o vetor da armação.

Como diz Phillipe Breton, o próprio da cibernética é o princípio de que "não há fronteiras separando o humano dos outros objetos que compõem o universo".

> Todos os objetos do universo [o homem incluído] existem sob uma forma informacional, que lhes é essencial. O universo é de todo constituído pelas diferenças entre os objetos que o compõe, e essas diferenças equivalem a seu comportamento. Os comportamentos de todos os objetos no universo são comparáveis no plano de uma mesma escala que só leva em conta o critério da complexidade [informacional] (Breton 1995, p. 114; Thomas 1995).

Heidegger conhecia a obra de Norbert Wiener e, pondo-se a par da mesma, chegou a afirmar que "o fundador da cibernética ainda concorda aparentemente com a velha tradição da definição metafísica do homem... isto é, como ser vivo que possui a linguagem" (*Zollikon,* p. 119). De fato, porém, observará, a cibernética agencia um processo muito mais radical, em que tendemos a perder essa condição, na medida em que a linguagem articuladora de seus sistemas é uma linguagem artificial.

> O caráter fundamental do projeto cibernético do mundo é a circularidade da regulação, na qual a retroação das informações tem seu curso. Quanto maior o circuito regulador, maior é a inclusão nele da relação mútua entre homem e mundo. Reina o que em tal inclusão? As relações do homem com o mundo e, com elas, a totalidade da existência social são encerradas em um terreno onde a ciência cibernética exerce seu domínio (Heidegger 1985 ["A proveniência da arte e o destino do pensamento"], p. 89).

Desde o ponto de vista analítico e existencial, estamos sempre correndo perigo, porque nosso modo de ser é errante, mas eis que agora, relativamente convictos de nossa condição humana, surgiu o perigo de se acabar com ou esterilizar essa errância, de o homem se tornar mera matéria-prima de nossa experimentação tecnológica com a existência. Caduca com a cibernética o entendimento metafísico do homem como animal racional que até mesmo os mais ímpios dos modernos haviam conservado. Instaura-se sua definição operacional como padrão de informação mantido por processos homeostáticos, em meio aos quais a humanidade se projeta como mero material orgânico, sua identidade se reduz a um código de informação. Aparentemente está em curso uma mudança de chamado radical em relação ao homem que, designada de armação pelo filósofo, nos lança em um cenário que não mais diz respeito ao ser, nos compromete com uma nova forma de apropriação do ente cujo sentido, no limite, pode ser nossa conversão em um organismo cibernético ou maquinístico.

O pensamento cibernético, não por acaso, encontra-se no entrecruzamento das mais variadas disciplinas e saberes da atualidade: ele ensaia uma unificação de todas as ciências. O principal, porém, é que, assim, esse pensamento leva a termo o projeto matemático subjacente à ciência moderna em todos os âmbitos em que pode intervir a técnica. A cibernética é "controlada por um poder que imprime o caráter de planificação e de controle não apenas sobre as ciências, mas sobre toda atividade humana" (*Cibernética*, p. 32). A existência passa a ser unificada em termos tecnológicos por uma força preocupada com as questões do controle da informação e da informatização do conhecimento.

"O problema da determinação da coisa do pensamento" ([1965] 1988) desenvolve essa perspectiva, observando que a humanidade definida pela cibernética e seus maquinismos tende a ser uma humanidade articulada em termos puramente técnicos, já que os conceitos que definem a cibernética não formam um campo de reflexão, mas, sim, um campo de processos supostamente manejáveis e exploráveis por meio do processamento maquinístico de informações. O pensamento é trabalhado em termos de modelos operacionais que se produzem no interior de um campo submetido à pesquisa e exploração. A verdade passa, portanto, a ser entendida como eficá-

cia, consecução de efeitos planejados, adquirindo uma função puramente técnica, da qual estaria ausente todo conteúdo ontológico, até porque o conceito-guia da cibernética é o conceito de informação. A circunstância de o homem ser visto nesse meio como um fator de risco ou perturbação está diretamente ligada à ideia, que então nasce, de "determinar a liberdade do homem como algo planificável e, portanto, controlável" (*Cibernética*, p. 33).

Quando o mundo se sujeita à cibernética e à informatização, encontramo-nos num solo cujo traço singra no sentido da falência da relação entre sujeito e objeto e da conversão de todos os entes em reserva de recursos passível de ser empregada em todo o tipo de empresa capaz de manter a vontade de poder conectada ao império da técnica. A transformação da objetividade em empregabilidade é um "pressuposto do nascimento do modo cibernético de representação e da pretensão da cibernética em assumir o papel de ciência universal" (p. 37). Por outro lado, o colapso da figura do objeto que tem lugar nesse contexto confirma o cunho de imagem adquirido pelo mundo na era da armação. A ascensão dos simulacros maquinístico e o fascínio das imagens com elas gerado ratificam a subordinação do ser ao que o filósofo chamou de mecanização e vivência, maquinação, até o final da Segunda Guerra Mundial.

A culminação desse processo ocorre, contudo, quando o homem mesmo passa a ser reivindicado, posto e explorado cibernéticamente pela técnica, tal como essa é atualmente interpelada em termos de armação. O problema todo não é que a cibernética seja menos poética do que, por exemplo, a palavra mítica, a obra de arte, as instituições políticas ou os nossos hábitos cotidianos. O problema é o dele o ser em um contexto e num sentido diverso: dele o ser num sentido radical e perigoso para nossa existência, dele ser tomado pela pretensão, oriunda da armação, de substituir a poesia pela informação (*Seminários*, p. 143).

Pierre Milet capta bem o ponto, observando em seu estudo sobre a técnica no pensamento heideggeriano que "a cibernética e, em seguida, a inteligência artificial tentam pôr em prática o postulado da identidade entre cálculo e pensamento" (2000, p. 217). Através de seu avanço, projeta-se maquinisticamente

um mundo em que o próprio pensamento submete-se à fantasia de uma completa formalização, em que ele, de fato, começa a se informatizar e, assim, a atuar automaticamente via os programas e ambientes informatizados. Cansados de nossos erros, se não de nós mesmos como um todo, "estamos estudando a possibilidade de construção de um autômato que, em vez de [tentar] imitar nosso modo de compreensão, a produziria através de seus procedimentos" (p. 226; cf. 207-240; *Zollikon*, p. 162).

6.2 A *poíesis* e o projeto cibernético

Nos anos 1940, Heidegger via no homem atual um empregado da técnica, que emergira de seu antecessor, o homem da antropologia. Sobre este, ele saltara como algo que, de fato, não fizera senão enterrar-se ainda mais fundo na essência de seu antepassado: aquela definida pela figura do animal racional. Posteriormente, porém, o filósofo começou a revisar esse entendimento, conforme se lhe abriam as perspectivas do que pensou como o próprio da armação: "O resultado inevitável desta ciência do homem [que é a cibernética] será a construção técnica da máquina = homem", "a pesquisa e a fabricação do homem desta maneira científica" (*Zollikon*, p. 162).

A perspectiva se abre com a penetração da informática nos setores articulados pela linguagem cotidiana comandada pelo nosso enquadramento na armação, com a superposição da linguagem artificial à linguagem poiética. A capacidade de escrever com a eletricidade que a informática desenvolve repercute em todos os maquinismos em que a armação se faz presente. O resultado é o surgimento de redes sociotécnicas e sistemas autorregulados em que o ser e o pensar se põem em questão de maneira nova e radical, a existência passa a ser colonizada pela cibernética.

> A linguagem é sempre um envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu. A linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje, uma época que não inaugura

> o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na modernidade (*Linguagem*, p. 213).

Língua de Tradição e Língua técnica (1962) discute esse problema, o fato de que, em meio à armação, a própria conexão simbólica da vida cotidiana passa a ser pensada e processada como objeto de um cálculo lógico universal. A pergunta que o filósofo lança no texto consiste em saber "em que medida há [ou não] na própria língua a exterioridade que oferece[ria] o meio e a possibilidade de [sua] transformação em língua técnica, isto é, em informação" (*Língua*, p. 33). Heidegger começa sugerindo que isso é algo que vem sendo procurado há muito tempo. Desde o princípio, a língua é mediação entre nós e o mundo, nós e as coisas, tanto quanto simples meio de troca e de comunicação.

> A essência da linguagem, não se revela aí onde ela é abusada e trivializada, deturpada, deformada e rebaixada a um meio de comunicação e a uma mera expressão de uma designada interioridade. A essência da linguagem está aí onde ela acontece como poder criador de mundo. Isto é, onde ela começa a modelar e estruturar o ser do ente. A linguagem originária é a linguagem da poesia (Heidegger [1934] 2008, p. 255).

Ocorre que com a projeção do matemático e o avanço do logicismo, a língua, entendida como meio de comunicação, é não só reanimada, mas levada a um extremo, em que se pretende que ela possa se reduzir a veículo de informação (*Língua*, p. 35-42; *Cibernética*, p. 33). Leibniz foi o primeiro a conceber a ideia de uma máquina para o processamento universal de informações, porque foi também o primeiro a conceber uma linguagem totalmente artificial e que supostamente poderia ser manipulada à velocidade do pensamento. O filósofo "acreditava que todos os problemas poderiam, em princípio, ser solucionados. O primeiro passo seria criar um meio universal de comunicação. De posse de uma linguagem universal, poderíamos traduzir todas as noções humanas em um mesmo conjunto básico de símbolos" (Heim 1993, p. 37).

Heidegger tira todas as consequências disso, sugerindo que, oriunda desse solo, a informatização se tornou o vetor do imperialis-

mo técnico planetário, é um processo histórico cujo fundamento é a colocação do matemático no centro do ente, e o objetivo é a criação de uma inteligência artificial capaz de nos projetar em um mundo maquinístico. Através dos suportes maquinísticos, a tendência é a língua se reduzir à informação, no sentido de forma abstrata da escrita, transcrição da palavra em fórmulas da lógica algébrica (*Cibernética*, p. 34). Os computadores são os veículos da informatização, na medida em que estão passando a "prescrever como é que a língua pode e deve ainda ser língua [doravante]" (p. 36). O resultado de seu desenvolvimento integrado é a aparição de um enciclopedismo logotécnico, em que a palavra simbólica, veículo da *poíesis*, sucumbe no código digital, veículo da tecnicidade própria à armação.

> A cibernética apresenta-se como um neoiluminismo que se impõe ao conjunto dos conhecimentos científicos, votando-os a uma espécie de devir logotécnico, não só dos conhecimentos científicos acerca do mundo da tecnicidade tradicional ou do mundo natural, mas também dos que têm a ver com o mundo subjetivo, com o mundo intersubjetivo e com o mundo da linguagem (Rodrigues 1990, p. 87; cf. Rodrigues 1994).

A tecnologia maquinística originariamente priva o homem de usar as mãos e, assim, confirma em plano fundamental o rebaixamento da palavra a simples meio de comunicação. As palavras tornam-se funcionais em seu raio de influência, colaborando para promover uma uniformização entre os seres humanos, onde elas não se reduzem a simples falações com que se ocupa a vivência. A tecnologia maquinística mais avançada que os computadores encarnam transcende aquele patamar, afetando a relação entre o ser e o pensamento. A *poíesis* vai, no cotidiano, sucumbindo na elaboração de fantasmagorias tecnológicas que, consumidas massivamente, rebaixam ainda mais as falações e vivências, em meio ao avanço de sucessivos aparatos de comunicação. O principal, porém, é a sua submissão, no subjacente, à armação, já que os sistemas informáticos, após introduzirem o maquinismo no campo da palavra, começando pela máquina de escrever e os processa-

dores de texto, vão além, projetam a possibilidade de colonizar o próprio córtex cerebral.

> O que num primeiro momento se apresenta somente como uma diferença entre dois gêneros de língua, afirma-se [de fato] portanto como um acontecimento que domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com o mundo (*Língua*, p. 41).

Noutros termos, ocorre com a cibernética uma metamorfose na relação do ente com o ser, porque as máquinas informatizadas importam numa intervenção cada vez mais calculada, uniforme e padronizada no plano do pensar propriamente poiético. A escrita à mão era um ofício artesanal. A máquina de escrever baseava-se em um mecanismo fabril. Os processadores de texto tendem a ser programas de pensamento acoplados a logotécnicas maquinísticas. Nietzsche, consta, parece ter sido o primeiro pensador a escrever em uma máquina, tendo sentenciado, por meio de uma delas, que "nossos instrumentos de escrita trabalham em nossos pensamentos" (Kittler 1999, p. 200-202). Heidegger enxergou nessa ideia, que originalmente não lhe chegou ao conhecimento, o perigo dos perigos em relação ao ser humano. A preocupação do autor é com o fato de a linguagem poética estar se transformando em linguagem artificial, calculada tecnologicamente com finalidades maquinísticas (*Língua*, p. 38; Masip 1998; cf. Capurro 1988/1992).

O processo de informatização comanda uma inscrição do poético no cálculo de forma nova e radical, na medida em que seu sentido é, cada vez mais, submeter a criação ao automatismo.

> A informatização da ordem simbólica afeta todos os aspectos da linguagem natural, substituindo-a por outra, conforme as exigências do reino da técnica. [...] A sintaxe se alinha no regime digital. O paradigma do discurso é o algoritmo. Os conteúdos memorizáveis se reduzem aos que podem ser organizados de acordo com as coações da análise binária e do encadeamento lógico-matemático. A manipulação se caracteriza pelo cálculo sem intuição, isto é, em si mesmo desprovido de sentido, de valor e de finalidade. A 'linguagem e o discurso informatizados' são funcionais, operatórios, porque a

> transformação e a transferência de informação operadas pelas máquinas visam deslanchar, deter ou modificar o funcionamento de outras máquinas: o signo, tornado operador, é aqui uma espécie de roda em uma engrenagem, funciona e faz funcionar: não olha para nada, não visa nada, não é suporte de nenhuma transparência e não apela à nenhuma intuição (Hottois 1984, p. 141).

Dessarte, estocado em bancos de dados, o saber humano passa a ser processado lógica e matematicamente em sentido imperial e planetário sob a forma de sistemas operacionais. Hans Moravec ilustra a pretensão mais temida por Heidegger, confiando, como muitos hoje, que em futuro próximo haverá "a substituição de alguns processos mentais mais íntimos por programas compatíveis com o ciberespaço comprados das agências de inteligência artificial".

> Através de substituições em grande número, continua o tecnólogo americano, os processos de pensamento poderão ser totalmente liberados de todos os traços oriundos de nosso corpo original. Contudo, a mente sem corpo que daí resultará, por mais fantástica que possa ser em claridade de pensamento e capacidade de entendimento, dificilmente será humana: terá se tornado uma inteligência artificial (Moravec 1999, p. 172; cf. Noble 1999, p. 160-165).

Apropriado o ente pela armação, a palavra está se convertendo, onde não se esteriliza em falações e passatempos, em informação, de cujos sistemas vão passando a depender todas as formas de vida cotidianas, e não apenas as grandes organizações políticas e empresariais. A existência prossegue caótica em meio à ordem que se sustenta na pesquisa e no desenvolvimento de códigos informáticos de acordo com os quais o que se apresenta é tratado como disponibilidade para o registro, o processamento e o controle sistêmicos. A linguagem se sujeita à crescente formalização e, com seu tratamento maquinístico, se esteriliza em sentido ainda mais radical, visto que, onde ainda agencia a reflexão, o faz "de modo a assegurar seu próprio procedimento por meio das teorias da informação" (*Linguagem*, p. 238).

> Inclusive onde a teoria da informação precisa admitir que a linguagem formalizada deve ser sempre remetida à 'linguagem natural', a fim de levar, por meio da fala não formalizada, o dizer do inventário técnico à fala, tudo é suposto apenas como uma situação transitória, do ponto de vista imanente à teoria da informação. Afinal de contas, a linguagem natural, que falamos forçosamente, está, desde o início, posta em questão como a linguagem que, embora condenada a tal, ainda não foi formalizada. A formalização, a disponibilidade calculada do dizer é a meta e a norma (p. 238).

A tolerância desta espécie de vontade de formalização para com o que é natural na linguagem é a tolerância para com o que, momentaneamente, ainda não pode ser calculado e formalizado, ou não tem mais importância e pode ser entregue à vivência parasitária, ao passatempo improdutivo e à experiência regressiva. As possibilidades criadoras agenciáveis pela palavra não são, em última análise, suprimidas, mas tendem a ser canalizadas para o movimento da armação, visto que, em seu âmbito:

> Mesmo que após vasto caminho percorrido chegue a se perceber que o próprio da fala jamais se deixa dissolver nem computar em termos formais, e que, por conseguinte, devemos dizer que a 'linguagem natural' não é uma fala formalizável, mesmo então se determinará essa linguagem negativamente, isto é, estará se avaliando a mesma com base na possibilidade ou impossibilidade de formalizá-la (p. 239).

Heidegger sustenta assim, contudo, que, exceto se sobrevier uma catástrofe, nossa destruição, a cibernetização, provavelmente, não possa ocorrer totalmente, será sempre um projeto tangencial, que deixará um resto, embora progrida em termos gigantescos e massivos. Para ele, enquanto houver palavra, haverá chances de *poíesis*, porque a língua é, em última instância, irredutível à comunicação e à informatização. A preocupação que ele manifesta com o perigo envolvido nessa empresa não inclui a crença na sua possibilidade performativa em termos universais, visto que a transcendência tecnológica subentende que haja algo em que a técnica intervenha, motivos para que essa se desenvolva. A capacidade de poetar, em oposição ao cálculo,

segue mantendo tensos o pensamento e a existência, mesmo em meio ao avanço do projeto cibernético.

Segundo o filósofo, vale lembrar, "a poesia não é um adorno que acompanha a existência humana, não é apenas uma exaltação passageira ou uma excitação e divertimento". A poesia não é tampouco uma simples manifestação cultural ou expressão artística de uma época da história. "A poesia é o fundamento que sustenta a história" (Heidegger [1942] 1996, p. 139), na medida em que essa é criação, o movimento em que os seres se revelam e em que os entes em meio a tal surgidos se articulam como mundo. O processo de informatização da existência pode nos ser destrutivo como seres pensantes, mas não é exequível totalmente, considerado em sua pretensão de programar ou mesmo automatizar o pensamento de todos. O futuro que abrimos por seu intermédio arrasta, como vivência, um folclore cada vez mais banal e esquemático (cf. Davis 1999), mas, por outro lado, esse talvez seja sinal de que a metafísica da armação só avance porque conserva o ser e a *poíesis* e, por isso, "sempre haverá uma distância entre o poderio tecnológico e a sua completa onipotência" (Janicaud 1994, p. 94).

Ninguém negará que a tecnologia está remodelando o mundo e que seus efeitos se expandem pelo planeta, mas a armação não está e talvez jamais venha a estar plenamente no comando, portanto. O poderio objetivo que ela nos confere é resultado do chamamento que em meio a ela nos é feito para existirmos tecnologicamente. Apesar de tudo, o elemento poético, criativo, ainda exerce sua influência, se não está presente, ainda que de maneira distorcida na armação. Inclusive partidários do projeto tecnológico reconhecem que continua questão aberta para as ciências cognitivas "o abismo que existe entre os mecanismos sugeridos pela ciência e o vivido encarnado nos indivíduos" (Varela 2000, p. 66). O ser pode ser esquecido, mas não destruído, e por isso, será sempre uma espécie de limite extremo do mundo maquinístico, a tal ponto que talvez um dia ele poderá, para o bem ou para o mal, advir em contragolpe.

Os processadores automáticos de informação reduzem o símbolo à sua função puramente orientadora, visando fazê-lo funcionar como mera correia de comando de um maquinismo e, virtualmente (por que não?), do próprio homem. A perseguição desse objetivo, todavia, não é algo que possa ser sustentado apenas

pela armação, porque essa é apenas o movimento de submissão da técnica ao matemático. A armação se resume na tomada da técnica por um processo criador de figuras eidéticas, fórmulas vazias e imagens abstratas. O projeto, portanto, progride porque a *poíesis* fornece motivos sensíveis à técnica, por mais que, em geral, a ordem simbólica se revele mera cobertura do sistema tecnológico. A cibernética é uma figura em que se compõe o projeto poético do ser e o projeto matemático da armação, se essencializando no que foi chamado de vontade de poder por Nietzsche.

Por isso mesmo, a armação apenas em parte se revela factível, sendo em outra apenas um chamamento coletivo que nos fazemos na atual quadra da existência. Em termos historiais e metafísicos, ela seria bem-vista como uma fantasia, a despeito de tudo o que determina. Em si mesma, ela se sustenta com dificuldade. O processo de informatização, sim, conduz ao limite o projeto matemático de reconstrução da existência iniciado com a modernidade (*Linguagem*, p. 239). O problema todo é que, embora distinto, ele só pode ser compreendido em relação à história do ser, visto que a projeção do cálculo e a expansão do matemático pressupõem motivos sensíveis e, portanto, a presença da *poíesis* em meio à armação. A alteridade radical entre ser e armação só se coloca do ponto de vista do destino que a segunda comanda, da consumação da ultrafísica em mundo totalmente maquinístico.

Significa que a distinção irredutível entre a *poíesis* e o matemático não é sinônimo de falta de interação entre os processos. O predomínio do matemático, o calculismo, subjacente à informatização, não provém da matemática, mas de um processo em que se imbricam o ser e a armação. As figuras do pós-humano, do mundo como máquina, que a armação põe em perspectiva, dependem, enquanto não forem realizadas, da criação histórica que ela se esforça por reduzir, sendo em parte poiéticas e, nesse tocante, tão metafísicas quanto o era assegurar a salvação da alma e a vida eterna ao lado de Deus durante a Idade Média.

A armação coincide com o avanço do império do cálculo, mas se agencia em meio à *poíesis*, porque se é a matematização que define o cálculo, não há como ele avançar como princípio formador de mundo

sem os motivos e pretextos que, como natureza ou mesmo cultura, lhe fornecem a *poíesis*. A linguagem natural, que, embora conectada à, não foi inventada pela técnica, é sempre conservada e permanece o pano de fundo ou fundamento de toda a atividade que ela, a técnica, determina. O cotidiano vai aos poucos sendo colonizado pela armação, suas fontes de criatividade tendem a secar, conforme isso se dá, mas "também a teoria da informação vai, necessariamente, porém, de encontro a um limite". Heidegger cita, então, Friedrich Von Weizsacker (a língua como informação): "cada tentativa de tornar unívoca parte da língua (pela sua formalização num sistema de sinais) pressupõe o uso da língua natural, mesmo não sendo ela unívoca" (*Língua*, p. 40).

As máquinas inteligentes, construídas segundo os princípios da cibernética, funcionam independentemente do comando humano por serem providas de dispositivos autorreguláveis, que reagem de forma automática, de acordo com uma programação. O projeto cibernético é movido pela pretensão de fixar a língua de modo a impedir suas possibilidades de crescimento natural, para que ela seja adequada ao funcionamento das máquinas informatizadas, para que, no limite, ele mesmo se automatize completamente. A armação estabelece uma relação com a palavra que a reduz a simples instrumento de informação, mas isso é muito mais uma pretensão metafísica, ainda que mutiladora e empobrecida, do que algo realmente factível, enquanto não se pôr fim à *poíesis* e, assim, esquecermos totalmente o ser: a *poíesis* pode ser vista, por isso, como "a dimensão salvadora que se abriga no segredo da língua" (p. 42).

Resumindo, afirmar-se-ia que a armação não sucede jamais à poesia, embora a canalize em seu favor, onde essa última se mantém produtiva, e que, por isso, o pensamento, embora restrito a uma minoria, resistirá enquanto não quebrar a maré alta que, atualmente, aponta em direção a um tecnocosmo, ao mundo maquinístico. Questionar se isso, conforme sugerido, não é apenas uma celebração aristocrática do quietismo, é um dos pontos a destacar no balanço crítico da meditação heideggeriana sobre a técnica que faremos no capítulo VII.

Capítulo VII
Balanço da reflexão heideggeriana: acontecimento, sabedoria e reviravolta

Heidegger não notou, acusa com razão um crítico marxista, que, no capitalismo, a expansão do poderio tecnológico, em parte funcional, em parte imaginária (no limite: delirante), é também social e moralmente ambígua, porque, a par de seus efeitos destrutivos, trouxe e segue trazendo consigo enormes benefícios para a humanidade. Os prejuízos que ele contém derivam de sua imbricação dialética no processo, em parte herdado, em parte fantasioso, mas muito pleno em seus efeitos, de competição por bens, posições e vantagens que, em si, nada tem de tecnológico e o define. A construção de um tecnocosmo e a vontade de poder ilimitada que lhe são subjacentes se originam da irracionalidade dos motivos econômicos que, nessa época, levam à ação a humanidade histórica. A explicação do processo de desenvolvimento tecnológico não está na ciência ou na invenção mesmas, mas na conversão de ambas em fatores do capital (Feenberg 1991; 2005).

Castoriadis segue por essa via e põe o dedo na ferida, ao observar que o questionamento heideggeriano da atualidade, em que pese as considerações do autor sobre o niilismo por ela promovido, não está isento de contaminação por esse niilismo, visto que, para ele, "aparentemente, nada do mundo moderno é salvável" (Castoriadis 2002, p. 260). No entanto, não está claro que isso se deva ao fato de, entendendo a tecnificação "como efeito de uma filosofia" ou do "acabamento da metafísica" (p. 265), em vez de função da práxis (Castoriadis 1978, p. 301), o filósofo não ter visto que "a tecnologia contemporânea, pela primeira vez na

história da humanidade, contém a possibilidade de sua própria transformação, em sendo assumida como objeto de uma preocupação e de uma ação política coletiva" (2002, p. 261).

Heidegger fechou os olhos ou não conseguiu ver de maneira mais ampla e arejada os matizes e as ambiguidades históricas das várias épocas que estudou, pensando que isso seria endossar a experiência vivida em detrimento do estudo do ser. Para ele, os problemas políticos, movimentos sociais, fenômenos de costumes e desafios éticos não importam para a filosofia. As contradições que tudo isso contém nascem do inevitável abandono do ser que nos vitima e, assim, não têm e não podem ter verdadeira solução. As reações políticas e morais que podemos oferecer são, por definição, equivocadas, se não potencialmente agravantes do que isso tem de problemático. As utopias e fantasias libertárias modernas, ele, em geral, reduziu a simples vivências, emanações do movimento da armação.

À filosofia que elaborou parece ter faltado a reflexividade moral necessária para distinguir a falação a respeito dos valores e virtudes, da conduta efetivamente pautada pela consciência. Apostando unicamente na experiência extática do ser, ela não logrou escapar à totalização simplificadora em relação à nossa trajetória na história ocidental. O radicalismo de sua reflexão ontológica esconde o embotamento moral de sua maneira de pensar. O cuidado com o outro, o respeito, a solidariedade, a admiração e outras atitudes do tipo parecem ser vistas exclusivamente como falações e vivências. O rebaixamento disso tudo a valores ocos que, em condições determinadas, nós mesmos nos impomos é endossado em um juízo sem dialética, que se limita a postular um quietismo ético justificado em bases existenciais (aparentemente não metafísicas).

O resultado desse entendimento é uma obra que não passa sem prejuízo porque, assim, ela sucumbe em um diagnóstico que, como dito, falseia a experiência do presente e do passado de nosso estar no mundo, ignorando perdas e ganhos, avanços e retrocessos, potenciais postos e desperdiçados que ocorreram e ocorrem em nossa história; mas que, por outro lado, enquanto tal obra, não pode ser nivelada a partir dessa ressalva, visto que ela nos ajuda a entender

as origens e os limites desse tipo de raciocínio, levanta importante questionamento em relação a nossos melhores sonhos, projetos e ambições, em especial aqueles com que nos comprometemos por meio da tecnologia desde alguns séculos.

A cautela também vale em relação à acusação de idealismo que estaria na raiz do seu relato do presente, porque se é claro que ninguém de são juízo negará que a vontade de poder apoiada na armação só se torna inteligível historicamente à luz do fundo que a disputa por bens e vantagens materiais, herdada do passado, constitui para o expansionismo tecnológico capitalista e suas contradições como chave de época, não é menos razoável supor que, sem apelo à noção do tipo, se torna difícil entender a permanência e o prosseguimento dessa disputa em meio à época de abundância e miséria forçada que vigora na civilização de alto desenvolvimento científico e maquinístico do capitalismo contemporâneo.

A armação se apoia na sublimação da luta pela sobrevivência promovida pelo surgimento da economia de mercado capitalista, mas não há como entender sua conversão em sistema imperialista sem fazer apelo a algo que, como criação coletiva, nos chame em massa a mantê-lo girando em rotações cada vez mais mecânicas e alucinantes. A crítica da técnica e do homem não é por completo estranha à reflexão histórica e à crítica à forma como se estrutura a vida humana na era capitalista e, por isso, não nos parece estapafúrdio postular, portanto, que a colonização das várias esferas da vida pelo valor de troca, apesar das insuficiências, possa ser pensada à luz de o que o filósofo chamou de a armação, como aliás percebeu seu ex-aluno Marcuse.

Observa Kevin Robins que o homem moderno costuma professar a convicção de que, ao contrário das anteriores, "as últimas tecnologias permitirão transcender nossa precária condição humana, liberar nossos poderes criativos e descobrir um novo mundo ideal" (1996, p. 4), embora, historicamente, "a questão do desenvolvimento tecnológico possa ser vista como parte do moderno projeto de fundamentação do poderio humano e que, por isso, envolve o estabelecimento do controle ou domínio racional sobre um espaço ordenado tecnicamente" (p. 12; cf. Marcuse 1968; Noble 1984; Hillis 1999).

Heidegger tocou a fundo nesse problema, ao sondar a questão que a técnica moderna coloca ao ser humano, mas também perguntou se nosso pensar, formatado pela metafísica tradicional, ainda possui as forças e aptidões necessárias para entender as reivindicações que nos são feitas pelo que chama de armação tecnológica. Ainda existem essas forças e aptidões? Em que grau? Será que elas não estão comprometidas, se não programadas pela armação, conforme pretendem outros observadores de nossa situação (cf. Hottois 1984)?

Para ele, não se trata de mover processo contra a técnica ou seus sujeitos, mas fazer notar e, talvez, refletir que, encarnado em nossos equipamentos "impera um comando e uma forma de posicionamento que [também] estão instalados na essência do homem" (*Bremen*, p. 62). O Ocidente começa ou parte do princípio de que somos o ser vivo racional, mas, perguntou-se o filósofo: será essa a última palavra que se pode falar sobre o ser? Parece pouco, mas para ele, na era da técnica planetária, "esta é a pergunta, a pergunta mundial do pensar: o que será da terra e da existência humana, nela, se decidirá em resposta a essa pergunta" (Heidegger 1990 ["A proposição do fundamento"], p. 200).

Seguindo Feenberg, sem subscrever as cautelas marxistas do autor, Don Ihde parte desse ponto para levantar contra Heidegger a objeção pragmatista de que também isso não está bem em sua obra, porque, "embora existam muitas técnicas", "não há essência da técnica". "A procura da essência da tecnologia é necessariamente uma virada metafísica e reducionista, através da qual a razão de toda e qualquer técnica é, desde o início, reduzida a uma mesma análise" (Ihde 2010, p. 119). O problema passa, assim, a ser, porém, saber o que define a técnica, se não qual é o propósito ou justificativa da investigação a seu respeito. Que haja interesse em levantar informações sobre o emprego do termo e curiosidade sobre como ele se relaciona com outros fenômenos não é novidade. As ciências humanas em geral e mais recentemente a sociologia das ciências encarnada no paradigma do ator-rede vêm procedendo a esse trabalho.

Contudo, pode-se perguntar de onde vem esse interesse e curiosidade, por que se decidiu estudar a técnica, em vez de se aplicar em outro assunto, ou mesmo não fazer nada. A curiosidade e o interesse não bastam, está claro, para explicá-lo, salvo pressupondo oculta

ou abertamente alguma teoria social, histórica ou antropológica e, portanto, alguma ontologia a respeito. Que essa ontologia tenha a ver, qualquer que seja sua variante, com os efeitos mediadores do que Heidegger chamou de armação, isto é, do processo de imposição do cálculo e da conversão dos entes em simples fonte de recursos técnicos e tecnológicos, é o que, cremos, escapa à crítica de Ihde e, com menos ênfase, a de Feenberg (1999, p. 183-189).

Heidegger não contestaria o juízo de que nossas ações não acontecem à revelia da consciência e fora do alcance de nossas responsabilidades. Que nossos atos não ocorrem de forma inconsciente e não subjetiva. O problema é que a pesquisa e a reflexão não podem se contentar com esse plano de análise da questão. O ajuizamento dos fatos acima supõe categorias e condições que provêm do passado e formam um lastro definidor da margem de ação dos que lhe estão sujeitos. O processo está sempre aberto, sujeito à nossa deliberação e escolha, mas as direções em que ele segue estão boa parte determinadas, o que nos remete aos pressupostos e às implicações políticas e morais da reflexão heideggeriana sobre a tecnologia.

7.1 Eleição e quietismo

De acordo com o filósofo, recordemos, a mecanização das condutas, o comando do planeta, a robotização das atividades, o controle do espaço, a manipulação do patrimônio genético ou a maquinização do corpo humano são fatos que estão levando a humanidade, abandonada a esse rodopio interminável, a ser feita em pedaços e arremessada num vazio muito mal encoberto por seus entretenimentos.

> Na objetivação [maquinística], o homem mesmo e tudo o que é humano ganha o espaço de uma mera subsistência que, compensada psicologicamente, é taxionomizada [tecnologicamente] no curso do trabalho da vontade de vontade (*Niilismo*, p. 275).

O rechaço da existência e a recusa às vias do ser, o niilismo contido originariamente em suas circunstâncias, se encontram instalado mais radicalmente no meio de nós com o advento da armação, se entender-

mos que essa se conecta mais ao chamado que ao homem e, portanto, à técnica faz a vontade de poder. Os críticos culturais humanistas convergem com os arautos do tecnicismo ao não entenderem que o niilismo é um movimento que existe desde a origem de nossa história ocidental. O barbarismo tecnológico de nosso tempo é uma expressão do niilismo, não sua causa, e muito menos ele próprio. O niilismo se encontra no cerne da metafísica ocidental, constitui o núcleo de nossa relação com o ente, e sua presença mal-entendida é o que está na raiz para que haja cada vez mais catástrofes histórico-mundiais.

> O niilismo é um movimento histórico, não uma opinião ou doutrina sustentada por alguma pessoa. [...] O niilismo é o movimento histórico mundial que conduz os povos da terra ao âmbito de poder da idade moderna (*Holzwege,* p. 198).

Fatalidade da história que nos acontece, o niilismo transcende raças, povos, nações; está além desta ou daquela expressão; move-se à revelia de quem o propaga ou não: coincide com a própria história do ser, a partir do momento em que o ser esbarra no ente, a técnica passa a rebater sobre a *poíesis*, a física cai no âmbito da metafísica. A consciência niilista que emerge na era burguesa não é senão um indício da radicalização do niilismo originário de nossa história, na medida em que, fora de seu âmbito mais próprio ou essencial, o ser exige que, de alguma maneira, se diga não, que se negue o previamente criado. O problema não tem solução, não há como escapar dele: a única atitude que se pode prescrever é meditar a seu respeito, voltar a pensar sobre o ser, relativizar o niilismo recusando a ação, entregando-nos ao ser de modo mais pleno e autêntico, como o filósofo retrucou a Ernst Jünger.

O poder da armação esconde ao homem o caminho do que é, ao homem, próprio, de modo que, diante dele, é preciso saber dar um passo atrás.

> O passo que retrocede não significa que se retroceda diante do progresso que nos arregimenta e, portanto, [não é] uma tentativa desesperada de deter o avanço do progresso técnico. O passo que retrocede é, ao invés, o passo que sai da rota pela qual ocorrem o avanço e o recuo da armação.

> O passo que retrocede é o da meditação e, através dele, o do que escancara essa força que nos interpela, ainda que sem se converter em um objeto [para o pensamento]. Através dele, essa força se torna visível à exigência de dispor do mundo como fundo calculável feita [hoje] pelo homem (Heideger/Takehiko, p. 17).

Qualquer outra atitude ou resposta não fará se não aprofundar o niilismo, a louca disparada em curso no mundo da técnica planetária. A armação prende o homem e o seu corpo em uma rede de processos técnicos e formas maquinísticas. O esforço no sentido de superar o niilismo, isto é, de vencer a negação do ser e do ente, não faz senão trazê-lo para mais perto. A renúncia à ação, mas, também, a todo o tipo de reação com relação à técnica, não liquidará a força que lhe imprime direção, mas poderia deixar livres o ser e o pensar humanos. A existência não tem, em si mesma, sentido: ela é, e nada mais. A *poíesis* que pretende lhe dar algum, ao criar um mundo, tem sempre limites. A serenidade é o presente que pode advir da aceitação silenciosa dessa verdade (Heideger 1969).

A humanidade caminha para o suicídio tecnológico, porque, na era da armação, o homem deve ser superado, a vitória final sobre suas adversidades exige o controle do que define as circunstâncias, a vida e a supressão do que lhe define a condição, a morte. A ameaça que representa para sua sobrevivência em meio ao mundo técnico uma tragédia ambiental é menor do que a encarnada em seu oculto desejo de encontrar uma sublimação maquinística. O fato é que o niilismo passou a depender de um processo tecnológico de dimensões planetárias e vocação imperialista, ratificado radicalmente pela informatização da existência.

O pensador entreviu as catástrofes que esse processo trará consigo, mas não pensa, exceto na hipótese de um outro chamado nos vier a interpelar, que elas possam provocar uma mudança de nossa relação com a técnica, porque é na técnica que buscaremos os remédios e a solução para os problemas que delas decorrerem. A reação ao avanço do mundo técnico tende a ser tão contaminada pelas suas pressuposições quanto o são as forças que o defendem. O esforço no sentido de controlar, revisar, corrigir ou mesmo pôr fim ao seu avanço não são sinais de humanidade,

mas do extremo poderio da armação e do correspondente imperialismo tecnológico (Heidegger/Takehiko, p. 20).

Conforme escreve Pedro Galan, a pretensão em controlar moralmente a técnica transcende a nossa capacidade, além de ser algo paradoxal, porque a conversão do homem em pleno senhor de seu destino apenas confirmaria sua submissão à vontade de poder subjacente à técnica na era da armação. As prédicas morais em favor do homem e contra o progresso industrial são ensaios de maquinação subjetiva, que em nada influenciam no curso de nossa civilização.

> A pretendida alternativa humanística não nota que a técnica é consubstancial ao humanismo e que uma e outra são duas caras do mesmo destino da metafísica (Galan 1993, p. 79).

Contrariamente ao defendido por Langdon Winner (2002), o humanismo não seria um projeto alternativo à tecnocracia. A pretensão ocidental de aperfeiçoar o ser humano possui muitas faces e passa por várias etapas. A criação de uma raça de super-homens, se não o advento do pós-humano, está em linha de sucessão, não de ruptura, com as utopias humanistas da era moderna. A passagem a seguir, embora longa, merece ser citada, ao esclarecer porque a convicção segundo a qual "a imposição produtivista poderia ser arriscada sem perigo, sempre que ao lado disso se conservasse a validade de outros interesses, talvez os de uma fé".

> [A crença ilude, ao sugerir que, apesar dessa] relação essencial, na qual se encontra o homem com relação à totalidade do ente por meio da vontade técnica, ainda pudéssemos dispor de uma instância especial e separada em alguma construção anexa, capaz de oferecer algo mais que um mero refúgio passageiro em ilusões e autoenganos, como, por exemplo, a fuga para os deuses gregos. O que ameaça o homem em sua essência é a opinião de que a produção técnica coloca o mundo em ordem, sem ver que, na verdade, essa ordem nivela toda diferença na uniformidade da produção e, deste modo, destrói de antemão o âmbito eventualmente possível de originar uma diferença e reconhecimento a partir do ser [humano] (*Holzwege,* p. 256).

O poderio da técnica moderna não é um poderio humano circunstancialmente extraviado, que poderia ser reavido, como, de

maneira ingênua, supõe a tradição marxista e todo o humanismo moderno. O poderio que nela se manifesta provém de nós, é certo, mas é também, por definição, alienado, tendo a ver com uma imposição que, provindo misteriosamente do ser ou de outro princípio de interpelação, se origina de uma história que escapa à nossa vontade. "A luta contra o poder" é historialmente insensata, porque "significa submissão a ele e sua essência", isto é, algo que "solicita, necessariamente, mais engenhosidade conforme os modos e meios do poder em sentido originário" (Heidegger 2012 ["História do Ser"], p. 60).

O poder que adquirimos com a técnica, que a nós se impôs, só pode ser anulado pelo próprio ser, só se retirará quando este não mais lhe sustentar o senhorio. O homem nada pode por livre decisão diante do ser e, por isso, o máximo que está ao nosso alcance em relação a esse poder que nos constitui é pensar livremente seu império. A possibilidade de desenvolver uma livre relação com a técnica promovida pela armação todavia é tão improvável quanto a de desenvolver a técnica numa direção outra que a armação: trata-se de uma oportunidade destinada a poucos – o que não tem notado a maioria dos comentadores da obra do filósofo.

O homem se tornou sujeito da técnica, mas isso não é o mesmo que dizer seu mestre ou senhor, pelo contrário. Os recursos políticos, morais e intelectuais com que contamos, se o foram, não são mais suficientes para a tarefa em escala social mais ampla, devido ao nosso enredamento histórico e submissão voluntária para com a armação. As opiniões contra ou a favor da técnica estão inscritas no ser e na armação, na medida em que elas nada decidem e, por isso, importa experimentar a essência da tecnologia como um enquadramento histórico e existencial que nos impusemos, em vez de "perseverar na noção errada de que a maquinaria complexa é que constitui o perigo" (Thiele 1998, p. 279).

Para o filósofo, o caso seria, portanto, o de procurar manter uma livre relação com a armação; de abdicarmos do ativismo contra ou a favor da técnica para, em vez disso, meditarmos sobre a decisão que ela nos impõe. Heidegger predica em favor da resignação. À sombra de seu pensar se abrigam de forma muito própria e original os motivos de um pensamento menos místico do que voltado para o sentido do impessoal. A proposta que o filósofo dirige aos mortais é

no sentido desses continuarem a meditar, esclarecendo que tal "é algo simples e muito distinto tanto do cálculo meramente lógico, quanto da confusão obtusa de um misticismo da profundidade" (Heidegger [1943/1944] 1998, p. 186). O saudosismo não lhe caía bem, ao contrário do que pensam os leitores mais afoitos, conforme dá sinal a próxima passagem, escrita em época intermediária:

> Para mim, é infantil querer o retorno a estágios anteriores, tanto quanto é pensar que os seres humanos podem superar a metafísica por sua negação. Tudo que resta é efetivar esse espírito [próprio da era da máquina] de forma incondicional. Apenas desse modo nós poderemos, ao mesmo tempo, vir a conhecer a sua verdade essencial (Heidegger [1942] 1996, p. 53).

Andrew Feenberg resume bem a perspectiva desde o ponto de vista dominante na literatura especializada, observando que o filósofo, "apesar de sua aparente nostalgia pelo passado, nunca defende um retorno à *tékhnē* antiga". Em vez disso, ele lança o olhar para uma nova era, na qual novos deuses permitiriam aos seres humanos reclamarem um lugar num mundo relativamente livre da ordem tecnológica. Seria uma era em que se usaria a tecnologia, mas não seria em si mesma tecnológica, "visto estar em 'livre relação' com o domínio da produção, em vez de entender o ser de acordo com o modelo da produção" (Feenberg 2005, p. 40).

De acordo com essa linha de interpretação, o filósofo entenderia que o pensamento redentor não é o que se opõe à técnica, nem muito menos o que a sustenta, mas o que a vigia e se mantém no seu extremo. O pensamento redentor seria o que se felicita por estar junto dessa situação, por manter uma livre correspondência com o "pensar perigosamente que lança o mundo humano já suficientemente confuso para o interior aventureiro e sem chão" (*Niilismo*, p. 281). As esperanças estão na possibilidade de o pensamento se tornar mais pensamento, na eventualidade de ele se voltar para outra origem, em vez de persistir na metafísica ou no projeto tecnológico, porque só assim isso "seria substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e, por isso, dócil à voz do ser" (*Conferências,* p. 58).

7.2 Resignação e utopia

Heidegger por certo comporta uma leitura popular e democrática no tocante à nossa situação em meio à era da máquina, mas essa, cremos, não é a única possível. Também é possível ler seus textos desde o ponto de vista do mandarim alemão que ele, também sem dúvida, representou. Apesar de eventualmente simpática, a perspectiva antes citada se ressente de sério problema, porque projeta o pensamento do filósofo no âmbito de um idealismo ao mesmo tempo ingênuo e radical, visto que, considerando suas premissas, não se vê como a era antevista por Feenberg poderia se instaurar, levando em conta o diagnóstico da atualidade proposto por Heidegger.

Para ele, o que importa é apenas que o pensamento seja mais pensamento, porque "quanto mais se realiza a partir da relação do ser consigo mesmo, tanto mais puramente ele se encontra, por si mesmo, engajado no único agir que lhe é apropriado: na ação de pensar aquilo que lhe foi destinado e que por isso já foi pensado" (*Conferências*, p. 58). O filósofo não por acaso pode posar de místico possuidor de uma doutrina salvacionista para uns poucos eleitos: sua verdadeira preocupação não era a armação, mas, antes, a ameaça que esta importa para o ser. O temor que ele expressou era, antes de mais nada, o temor de que sua expansão imperial e seu predomínio monopólico se estendam a tal ponto de reduzir a nada os que têm a capacidade de pensar e se manter fora dos ordenamentos coletivos.

Heidegger resignou-se com o fato de que o pensamento calculista e instrumental tornou-se tão presente "que o pensar reflexivo deve estar ciente de que no futuro ele terá de ficar no isolamento e de falar a poucos" (*Zollikon,* p. 284). Os planos de conquistar, dominar e explorar a terra, reconstruindo o mundo em moldes tecnológicos, tornou-se quase total. A violência desse movimento para o ser humano e sua terrível brutalidade raras vezes são motivo de estranhamento. A contínua exploração e o progressivo controle sobre tudo o que é vivo são, agora, simples dados da consciência, de modo que:

> pode mesmo acontecer de não ser mais possível a longo prazo nenhuma transmissão de grandeza e nenhuma retomada do essencial: de não ser mais possível algo como uma esperança em um futuro que descubra pela primeira vez o velado e guarde o mais originário (Heidegger/Arendt, p. 66).

Desde a época da Segunda Guerra, parecia-lhe que o certo era "esperar o que está por vir e pertence ao futuro que desde o princípio opera como começo", em vez de, como o americanismo, tentar calcular a história e, por essa via, pretender deixá-la para trás mediante atos de autodevastação. "Situamo-nos no princípio do historialmente apropriado, isto é, do campo de ação do essencial, apenas quando logramos esperar o que nos foi destinado apropriadamente" ([1942] 1996, p. 55). Talvez não se trate de, nessa espera, fechar os olhos ou ser inativo, afirma ele, mas não nos parece mais vantajosa a alternativa que ele nos oferece; isto é, a proposta de, nessa situação, procurar pensar o estranho, o poder e o mistério do ser, através de tudo que ainda é poético na existência, através do exercício da meditação.

Disse Adorno que "o sentido humano dos computadores residiria em aliviar o pensamento de maneira que ele adquirisse liberdade para procurar um saber não implícito [na vida cotidiana]" (Adorno 1973, p. 10), porque a sabedoria e boa vida individual precisam ser procuradas indo além dos conhecimentos e das noções consagrados: esses apenas reproduzem as funções e necessidades estabelecidas coletivamente. A fantasia utópica do frankfurtiano não casa bem com o realismo tecnológico do bonzo suábio. Para este, a possibilidade aventada sem dúvida existe, mas só para poucos: o fato massivo é que, em meio a uma espécie de barbárie tecnológica, as pessoas estão sendo levadas a renunciar ao pensamento e a submergir no mundo da armação.

Heidegger procurou pensar a época atual a partir de elementos por ela impensados e em relação a um tempo futuro sem fazer promessas (Heidegger 1994 ["Escritos políticos"], p. 237). Consoante essa pretensão, o filósofo sempre afirmou, contudo, que o número daqueles que entendem o problema pouco importa. Apenas os mortais, uma minoria, reúnem as condições de escuta da palavra de salva-

ção. Apenas a uns poucos se reserva "um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser" (*Conferências,* p. 135).

Leslie Paul Thiele nos parece ter razão em afirmar que "Heidegger celebra a *espera* (pelos deuses) como uma forma de estar no mundo, não como uma expectativa de uma epifania milenária", por mais que "a descoberta ontológica do lar que resulta dessa espera esteja baseada numa vida insegura histórica e socialmente" (1998, p. 322). Conviria repetir, porém, que essa espera é algo reservado a poucos, àqueles que o autor chamou de anjos e mortais, em oposição ao funcionário da técnica em que se converte o homem pós-moderno. Convicto de que o importante é que cada um que possa permaneça no seu "trecho do caminho", o filósofo pouco se importava em "saber se alguma semente de seu trabalho pertence ao que sobreviverá sem atenção durante os próximos três séculos de desolação" (Heidegger/Jaspers, p. 141; cf. p. 147). De resto, observa, "seria tolo atacar cegamente a tecnologia. Seria curto de vistas condená-la como obra do demônio. Dependemos dos aparatos técnicos; e mais: eles nos desafiam a fazer ainda maiores avanços" (Heidegger 1969, p. 53).

Porém, ressalvava ele que "ainda há ilhas e ditos invisíveis, que estão além da informática e não requerem nenhuma sociedade [para serem confirmados]" (*Zollikon*, p. 301). Embora o poder da armação se expanda por toda a parte e a cada dia, o pensar continua em seu elemento, no mesmo, intocado e, por isso, sempre haverá aqueles que, enquanto puderem, mas misteriosamente, renunciarão às formulas fáceis e aos caminhos que por elas passam. Apesar de tudo, existe "um pequeno número de homens, os quais não têm poder, que possui boa capacidade e resolução para pensar e para fazer, pelo pensamento, a experiência de que essa mudança do mundo [promovida pela máquina] não começa uma nova época" [como se diz], mas, antes, "empurra uma época já estabelecida para o seu extremo acabamento" (Heidegger ["Esboços tirados do Ateliê"], 2001 p. 16).

Conforme escreve o filósofo, "não há motivo para que aquilo que agora povoa o planeta e o destrói de todas as maneiras deva continuar a existir ao infinito" (*Zollikon*, p. 301), porém pode-se ter

esperança de que "a ameaça do ocaso do homem" encarnada na armação não seja para todos, possa poupar os que sabem manter um livre relacionamento com o mundo tecnológico (Heidegger [1959] apud Stein 2002, p. 11). Apesar de tudo, pode-se pensar que "contra o poder irresistível da técnica serão formadas células de resistência em todo lugar, as quais manterão desperta a reflexão e prepararão a reviravolta pela qual alguém clamará um dia, quando a desolação geral tiver se tornado insuportável" (*Zollikon*, p. 294).

Heidegger nos parece certo ao proferir um juízo radical sobre nosso crescente enredamento em uma ordem tecnológica que, se bem nos facilita a sobrevivência, coloniza nossos relacionamentos, bloqueia o avanço da experiência e, aos poucos, vai pondo o futuro do mundo em questão. O pouco alcance da conduta moral em todos os tempos e, agora, o seu eclipse não autorizam, porém, que se reduza as virtudes, onde praticadas, a simples vivências: embora raras, elas são tão valiosas quanto a livre relação com a tecnologia que, o filósofo não descartou, poder subsistir mesmo na era da armação.

Desde o ponto de vista histórico e sociológico, a ansiedade heideggeriana com a era da técnica revela-se, portanto, a ansiedade intelectual e política de uma pequena minoria, a quem a conversão do mundo em maquinismo fere e escandaliza. Ninguém pretende dizer que ela se reduz a tanto como tema de reflexão, nem que interesse apenas a uma elite sua "crítica à falta de reflexão com relação a si mesma que nela [na técnica] predomina" (*Zollikon,* p. 122). Porém, é preciso levá-la em conta, se é para a avaliarmos sem servilismo, já que, mesmo no quietismo do período tardio, não é difícil perceber na defesa do recolhimento a si em meio a era da máquina o elogio e a proposição de um desafio altamente seletivo e destinado a minorias. A resignação diante do curso inevitável das coisas e a fortuna das massas decaídas são ali contrastadas com a virtude silenciosa e altiva dos que podem e sabem resistir ao império da técnica e salvar do naufrágio coletivo nossa capacidade de meditação.

Heidegger elaborou uma reflexão sobre o problema da técnica de cunho francamente antimoderno, que pregava o quietismo espiritual e, ainda que deles consciente, almejava em termos utópicos uma parada da história. As preocupações que ela encarna não têm, nem pretendem se tornar comuns, porque se baseiam na tese de que elas

não têm como serem resolvidas por nenhuma iniciativa. A sabedoria que essa filosofia sugere e a condenação do ativismo tresloucado que ela promove coincidem, portanto, com a pregação de uma atitude resignada, basicamente vazia, que é, muito precariamente, prevenida apenas porque ao pensador estava claro que só uma minoria reticente lhe ouvirá a mensagem e, talvez, responda ao chamado para suspender o ativismo.

Da técnica, defende o filósofo, há pouco o que esperar de positivo, e o que se pode esperar de bom "só pode vir de outro lugar, possivelmente tão distante [e raro] quanto a experiência desprovida dos primórdios pré-metafísicos" (Marcondes 2004, p. 376). Apesar de ele não endossar a obediência ao devir histórico, é o reforço ou incentivo a ela a mensagem que se tira do seu "let it be". "Só um Deus nos pode salvar", declarou na célebre entrevista ao "Der Spiegel'. Nenhuma outra atitude tem como ser legitimada pelo pensamento: a história é uma doação do ser ou de seus sucedâneos. Cabe-nos, portanto, apenas esperar os eventos que nos são destinados: nada temos para fazer em termos positivos, porque não dispomos dessa condição (Castoriadis 2004, p. 394).

A convicção nietzscheana de que o futuro era oportunidade desafiadora do período da juventude cede passo nos textos heideggerianos mais tardios à sugestão politicamente nula de que, aos iniciados, cabe tão somente submeter-se ao destino, à fatalidade histórica. O filósofo chegou a ver em nós, no começo, os desafiadores do destino, os entes capazes de autoafirmação; "na filosofia da última fase, irá substituí-lo, contudo, o pathos do deixar-ser e da servidão", como nota Jürgen Habermas.

> Heidegger examinou a sua própria evolução teórica: ele não entendeu a chamada viragem como resultado de um esforço de pensamento para resolver problemas nem como processo de investigação, mas sempre como o acontecimento objetivo de uma superação da metafísica anonimamente encenada pelo próprio ser (Habermas 1990, p. 152).

Admitir tudo isso, entretanto, não importa em concluir que, assim, o filósofo teria se tornado prisioneiro de uma forma mistifica-

dora de expressar a verdade histórica, como pretende Habermas. Que o lance de vistas sobre o que está posto seja, na origem, uma tradução da experiência de privação de liberdade por que passa a reflexão numa era totalitária (p. 131-155), não lhe tira, por princípio, a oportunidade de pensar a verdade. Autor de uma crítica da razão não menos radical do que a do filósofo, Adorno observou que, embora produza devastações, "a ratio alienada" move-se histórica e metafisicamente tanto na direção da morte do homem quanto "em direção a uma sociedade que reconcilia o pensamento solidificado, enquanto aparelhagem material e aparelhagem intelectual, com o ser vivo liberado" (Adorno; Horkheimer 1985, p. 48).

Significa que, se fomos ganhos pela armação, não nos resta senão trabalhar com suas circunstâncias, procurando saber as apostas que nos foram lançadas e os riscos que corremos, sem ilusões sobre o alcance que pode ter cada uma de nossas decisões. A situação existente agora não mais comporta escolhas absolutas contra ou a favor do desenvolvimento tecnológico e do avanço da maquinização: ambas são estéreis. A contestação radical é inútil. A propaganda em prol é servilismo intelectual. O tempo das reações totais passou. A privação da nossa condição de sujeitos morais e históricos, criadores, mas responsáveis que a era da armação promove, porque coletiva, massiva e decidida, deve ser, para quem medita, menos preocupante do que o ocultamento das raízes e dos limites do seu processo de instituição.

Quem se ofende com o fato de a máquina tomar o lugar do homem nas fábricas e instituições bancárias, por exemplo, é porque nunca trabalhou nesses lugares; mas, por outro lado, quem, por exemplo, saúda as redes sociais como meio de emancipação política e cultural, não entende o que significam essas categorias (política e cultura) e o anacronismo que as vitima atualmente. Alternativas para se entender e viver nossa relação com o aparato tecnológico, pensamos na proposta por Borgman (1984), nos convencem como meio de relativizar crítica e eticamente o seu império, mas carecem de toda perspectiva política e histórica, agora que nosso destino, coletivamente, passou a depender da armação. O problema da era da máquina, de resto, não é a desumanização.

Conforme se lê no ensaio de Adorno sobre Huxley (1998, p. 91-115), a chegada da humanidade à plenitude científica e tecnológica não é algo que se deveria prevenir em nome do humanismo. Numa ordem totalmente artificial e mecânica, nossas condutas, sobrevivendo, teriam se tornado programadas. Na medida em que cada um estivesse de acordo com o previsto por sua coletividade, e os termos do acordo fossem os da ausência de sofrimento e realização individual, isso contudo não seria condenável. A consciência assumiria plena identidade com a realidade, não haveria mais drama nem tragédia para o homem. O homem totalmente maquinizado teria certamente se alienado de si mesmo, mas também poderia escapar dos horrores maiores ou menores que até hoje predominaram em sua existência.

"A mediação social total (possibilitada pela tecnologia científica e maquinística) produziria, de fora para dentro, uma segunda imediaticidade, uma segunda humanidade" (Adorno 1998, p. 102). A completa programação do homem caracterizar-se-ia pela total alienação da consciência e do pensamento independente. A circunstância, por outro lado, o livraria do sofrimento, o teria libertado de sua dolorosa história, convertendo-o em outro, que não seria pior do que o até agora conhecido. O processo, embora chocante, coincidiria com a própria realização da moralidade em meio ao tecnomundo. O problema, portanto, não está em aceitar essa ideia, a qual, como ideia, pode se contrapor apenas os que preferem sofrer como humanos em vez de se realizarem como organismos maquinísticos. O verdadeiro problema está em que a realização da fantasia futurista, a utopia totalmente realizada, é uma contradição em termos: isto é, só existe como utopia.

A sociedade é por definição imperfeita, porque é parte do mundo e o mundo é feito por nós enquanto errantes – é isso que, nela, origina a utopia. O principal, portanto, não consiste em negá-la, pela ingenuidade, mas manter alerta em relação a ela nossa capacidade crítica e reflexiva. As catástrofes que vitimam a civilização tecnológica se originam basicamente do fato de ela não poder ser plenamente tal coisa, racional e tecnológica, enquanto for obra e criação de seres como nós. As previsões futuristas carecem de conteúdo cognitivo, porque pretendem legislar sobre aquilo que, por definição,

escapa à completa legislação: é esse o problema da fantasia utópica, mas, por isso mesmo, da técnica em que ela está indissociavelmente comprometida.

O processo veiculado na armação representa um progresso, porque permite executar melhor e em termos coletivos o que antes era prerrogativa e orgulho de alguns indivíduos, trazendo vantagens e benefícios para um grande número, mas, por outro lado, onde não enfrenta adversidades, nos vai, no resto, relegando à sarjeta do consumismo de experiências vividas em que nossa errância se desperdiça em passatempos, se não sucumbe em alguma forma mais ou menos sublimada de bestialidade. A solução para essa contradição todavia não será encontrada por meio de nossos esforços, porque seu tempo, se houve, como dito, passou e seus sujeitos, se sobrevivem, se desarticularam por força das circunstâncias. A política, a educação, a moral e outras instituições, se não a própria figura do homem, é hora de admitir o fato, são, em geral, cada vez mais resíduos parasitários em meio às nossas tecnoestruturas.

Heidegger disse que a linguagem é a morada do ser: se ela é tanto, a máquina pode, em seguimento, ser seu sepulcro, tanto quanto seu santuário. Amparada na armação, a tecnologia adquiriu um sentido que é, cada vez mais, inumano, como disse Lyotard (1990). O niilismo que lhe é subjacente é, nesse sentido, anti-humano, mas isso não significa necessariamente destrutividade, algo negativo. Quem sabe não surgirão em meio a tanto ações que venham a pôr em prática "uma visão do humano capaz de empregar o pós-humano como alavanca para evitar reinscrever e, assim, repetir alguns de nossos erros no passado" (Hayles 1999, p. 288)?

A pergunta é válida e está lançada. A resposta, nenhum de nós conhecerá. O futuro pós-humano é, talvez que mais outros, desmedido.

Conclusão

Ernst Jünger observou, durante entrevista concedida a Frederic de Towarnicki, que "vivemos agora uma etapa de transição entre dois imensos momentos da história [da humanidade], tal como foi o caso na época de Heráclito. Este se encontrava entre duas dimensões: de um lado havia o mito, de outro a história. Nós nos achamos noutro momento [dessa espécie], entre a história e a aparição de algo de todo diferente. Encontramo-nos num estágio transitório, caracterizado por um titanismo, que se exprime em todos os planos do mundo moderno" (Jünger apud Zimmerman 1990, p. 63).

Para o autor, o homem se dirige para uma nova etapa evolutiva, em que, vencendo os desafios das etapas histórica e pré-histórica, adquire uma nova liberdade em relação ao mundo da metafísica tradicional, ao mesmo tempo em que se torna cativo de um destino tecnologicamente determinado, que o projeta no plano da super-humanidade. Trata-se de um processo "executado e revelado via o crescimento dos meios técnicos e através do qual os poderes [históricos] são postos de lado pelos poderes titânicos" (Jünger 1990, p. 61).

Heidegger nos propôs um lance de vistas sobre o que está posto em que tudo isso é tratado de um modo que "nada tem a ver com o pessimismo cultural, nem tampouco, como é óbvio, com o otimismo". Vendo bem, "o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita insidiosa contra os livres e criadores, alcançou em todo o planeta tais dimensões que, categorias pueris como pessimismo e otimismo, converteram-se desde bom tempo em algo risível" (Heidegger [1935] 1956, p. 73).

O Ocidente opera metafisicamente, segundo ele, em dois tempos. O primeiro corresponde ao período pré-moderno, quando vigoravam a *poíesis* e a metafísica da representação. O segundo corresponde ao período moderno,

quando, além desses, passam a vigorar o matemático e a metafísica da armação. Os períodos se superpõem, não sendo portanto sucessivos: interatuam e fecundam um ao outro, em vez de se excluírem, por mais que não sejam o mesmo em sua essência.

O movimento do ser, poético, e a metafísica da representação, ocidentais, revelam-se portadores de um sentido histórico-ontológico. O movimento da armação e a metafísica do simulacro, planetários, revelam-se portadores de um significado tecnológico. O filósofo exclui de seu raio de reflexão o problema da palavra épica e mítica que, segundo sugere, seria tipicamente não ocidental. A palavra mítica, defende, paradoxalmente não pensa, não só no sentido de não abrir espaço para o perguntar radical, mas, em sendo mítica, bloquear radicalmente esse caminho ao pensamento: ela é puro poetar, apenas poética.

> Existe uma relação originária entre pensar, no sentido essencial, e poetizar, dado que a 'mitologia' não é uma doutrina divina inventada pelos homens, decorrente do fato de estes últimos ainda não serem 'maduros' o bastante para fazerem química ou física, mas, em vez disso, é o processo 'histórico" em que o próprio ser aparece poeticamente (Heidegger [1942] 1996, p. 111).

Nessa constelação, todavia não são menos problemáticos, também, os pensamento teo e antropológico, na medida em que se, por um lado, o filósofo os vê como figuras-chave da ontologia ocidental, sugere por outro que eles, apesar da duração, são figuras fracas e, por si mesmas, insustentáveis desde o ponto de vista historial. A metafísica ocidental é teológica no sentido de se orientar pela noção de ente supremo, mas é também antropológica porque, desde o início, tende, a pôr a figura do homem nessa posição. Porém, subjacente a ambas, encontra-se um movimento matematicamente fundado de expansão da tecnologia, cujo destino, cada vez menos encoberto, parece ser a criação de um mundo não ou além do humano.

A *poíesis* é um movimento criador de mundo que se processa pela mediação das palavras, do logos, sua criação mais originária, e se expressa primeiramente como *physis*, desde o ponto de vista da totalidade. A metafísica é, ao invés, um contramovimento que, oriundo das entranhas da *poíesis*, a ela reage, procurando criar um sistema de

conceitos rígido e hierarquizado, com base na pesquisa e desenvolvimento de um novo modo de falar, ontológico, que, mais tarde, abrindo uma nova época, a moderna, e sob impacto do que chamou de armação, se desenvolverá em termos cada vez mais tecnológicos,

Segundo Heidegger, a técnica é uma forma de saber, cuja origem é poética, a essência se tornou metafísica, e o sentido, convertido em tecnológico com a chegada da era moderna, é veicular o império da vida social privada de alma ao conjunto da existência coletiva. Nessa perspectiva, o sentido da técnica não é, portanto, em si mesmo nada de técnico, assim como sua essência "não é uma maquinação meramente humana, que poderiam dominar uma soberania e superioridade humanas, a partir de uma disposição moral adequada" ([1951/1952] 1958: 132). A técnica se associou à ciência, e seu sentido é a armação de nossa existência como reserva de recursos calculável, explorável e reciclável em termos maquinísticos, a criação de um mundo pós-humano.

Para o autor, apesar de a tecnologia ser em si mesma neutra, não cabe vê-la assim, já que seu sentido não é, porque, em última instância, a técnica não é instrumento, nem força movida por interesses de classe, como sugerem tantos intérpretes. A técnica, em vez de coisa, é antes um saber que, encarnando em determinados entes, na era moderna se tornou veículo de um processo em que se acha engajada, mais ou menos coletivamente, toda a humanidade. A encarnação da técnica que representa a máquina é, portanto, apenas o primeiro estágio de um determinado processo de interpelação que, irradiando-se entre nós como armação, prossegue com o surgimento de vastos blocos e sistemas humano-maquinísticos, como o são, por exemplo, as redes de energia elétrica, transporte e telecomunicações.

Conforme escreve seu ex-díscípulo Herbert Marcuse, "se encontra projetado na técnica o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com os homens e com as coisas" (Marcuse [1965] 1998, Vol. II, p. 132; cf. Feenberg 2005). Gostemos ou não, o progresso tecnológico se tornou, nos termos deste último, ideologia de vastos setores sociais, na medida em que a crença na pesquisa científica e no emprego da máquina por eles professada impulsiona seu desenvolvimento conjunto: só com esse endosso prospera o

que seu mestre chamou de a armação. Em última análise, o aparato tecnológico em que nos vamos encaixando não é senão a forma rotineira, abstrata e incondicionada pela qual passamos a nos interpelar, uma maneira de termos mundo.

Recordemos que, para Heidegger, "o homem é, vive ou mora em meio ao ente em sua totalidade", embora não "no sentido de ser um fundamento de sustentação e ordenamento de todos os entes". O homem é uma criação originariamente poética, um eventual veículo do ser, algo que "está em meio ao ente, mas não é ele mesmo o centro" ([1943/1944] 1998: 218). Dessarte, contudo, acontece de "podermos estar às vésperas da maior transformação da terra e do tempo do espaço histórico em que ela está suspensa" (*Holzwege*, p. 294). A armação não é como outros princípios de interpelação do ente ou reenvios do ser, ao projetar-nos em uma metafísica radical, totalitária, que parece almejar o fim de nossa capacidade de transcendência, insinuando o fechamento de nossa existência em vasto movimento cibernético.

Por isso, a ressalva de que a cultura jamais poderia ser "integralmente interiorizada até o ponto de tornar impossível qualquer transgressão, porque então já não teríamos uma sociedade de indivíduos autônomos, mas uma sociedade de autômatos" (Castoriadis 1999, p. 111-112) se revela agora problemática. Quem sabe não é este, visto a longo prazo, o projeto em que estamos metidos? Heidegger, com efeito, perturba por causa disso, porque, especulando sobre essa questão, revela-se, por um lado, o filósofo de nossa derradeira alienação, o autor de uma obra que chancela a heteronomia da qual é presa a consciência imediata do homem contemporâneo, mas de outro, o visionário genial que, com suas ideias, nos dá, a alguns, ao menos, a possibilidade de saltar para outro patamar de pensamento.

Derrida põe ressalvas ao que lhe parece ser a postura antitecnológica de Heidegger, acusando seu apelo a uma origem não técnica de nosso mundo historial (Derrida 1998, p. 164-166). De acordo com ele, o filósofo acalenta a utopia de uma purificação do pensamento, sem se dar conta de que não é possível pensar fora da técnica. Embora o pensar não seja sempre instrumental, "a técnica sempre está dada", é algo tão originário quanto o pensamento (p. 84). Apesar de nos aler-

tar para o problema, o filósofo, portanto, não teria logrado escapar ao jogo que nos prende à técnica em termos de valor, conforme surgiu na virada para o século XX.

De certo, a hipótese pode ser avançada, mas não sem contragolpe, porque também se poderia argumentar que ela assim procede por, antes, ser ela mesma ideia prisioneira da armação. Derrida acusa Heidegger de dívida para com a filosofia dos valores e, assim, com a metafísica em seu estado de putrefação porque é ele mesmo, Derrida, refém do pensamento tecnológico que a armação exige de seus sujeitos, até os mais ilustrados. Quem sabe? Como isso pode ser decidido? O certo porém é que, em vez de ir além, o que faz falta agora é crítica imanente, uma crítica para além do bem e do mal, do contra e do a favor da técnica, como a que propõe Heidegger.

Nos escritos que nos legou, a crítica, com efeito, não era sinônimo de ser otimista ou pessimista em relação à técnica, não era, noutros termos, progressista, mas só à primeira vista se deixa ler como reacionária. Quem ignora o seu reacionarismo, passa por alto sua clara nostalgia pelo mundo pré-moderno, se não por um modo de vida estático e sem história. Quem a releva, por outro lado, concede a si a chance de ver o quanto suas ideias contêm de penetração histórica no presente e meditação acerca de quais são nossas perspectivas em meio à era da armação.

Como diz Schürmann, o filósofo "não pensa em enfrentar a alienação, nem em resgatar o homem total"; pesquisando de onde o ativismo procede, não está pretendendo combater o calculismo; apresenta-nos "uma contestação que questiona, mas em última análise não toma posição" (Schürmann 1987, p. 268). Para Heidegger, crê o autor, o fato de que o homem possa estar começando a viver seu fim não é algo bom nem ruim, mas o resultado necessário de um processo histórico que se prepara há muito e que adquirirá sua forma máxima nos próximos séculos. Está claro em seus escritos, e esse é seu mérito, que em si mesma a tecnologia não representa qualquer problema para nós. O filósofo "não protesta contra a tecnologia e a era atômica, antes deixa que a economia que as produziu proteste: ele apenas o testemunha" (p. 269).

De acordo com ele, o verdadeiro problema está em nosso modo de ser humanos, conforme esse modo se instituiu no Ocidente. As reflexões sobre a técnica não são, em sua obra, um esforço para preservar o homem ou redimir seu passado e grandeza. O homem é, ao invés, posto em questão, com o objetivo de se retomar o ser no plano que lhe seria próprio. O problema da técnica não é a técnica, mas o nosso enquanto seres humanos: em termos mais específicos, o do nosso futuro como humanos, desde o momento em que passamos a ser interpelados pela armação e nos encontramos sujeito a um imperialismo tecnológico tornado planetário.

> Quem sou eu? Por que estou aqui? Como me relaciono com os outros? Como enfrento o que é grave? Em meio à fúria e ruído enganadores da [technognose], despertar para essas velhas e veneráveis perguntas não é fácil, sobretudo quando corremos cada vez mais como sonâmbulos. Apesar de definirem a condição humana, elas soam distantes e silenciosas, como enigmas empoeirados, que aprendemos a pôr de lado em favor de tópicos mais pragmáticos e lucrativos (Davis 1999, p. 335).

A polêmica a respeito da técnica se tornou ilusória, no sentido que não há mais razão em saber se o homem pode negociar com ela ou mesmo contra ela. A consciência, exceto entre alguns poucos, se tornou sua prisioneira, mesmo onde não é nessa direção que se move seu desejo. A vontade de querer com que a metafísica tradicional lhe fornece apoio pretende cumprir tarefas, mas em meio à armação, o pensamento só as admite "como meio para o fim de fazer uma jogada com o próprio querer e institucionalizar o espaço de jogo para essa jogada" (*Ensaios*, p. 78).

A questão da técnica se tornou, portanto e mais do que qualquer outra, uma questão que não se encontra alhures, mas que está aí, em cada proposição, em cada opinião, em cada ato da vida cotidiana. Inseparável do problema relativo ao destino do homem, é ela, agora, a questão que nos atarefa e nos atarefará neste e nos próximos séculos. Quem sabe o que nos destina a armação? O rodopio interminável no maquinismo, a catástrofe planetária, a passagem para o pós-humano, um admirável mundo novo, como dizia Shakespeare?

A pergunta pela técnica contém em si a fala da técnica, de tal modo que jamais a lograremos superar completamente como questão e problema apenas por nossa decisão e vontade. O futuro pré-visível é a errância, e, por isso, conviria mostrar prudência e conduzir-se com a sabedoria ao nosso alcance, se é para fazer justiça aos inquestionáveis poderes de nossa inventividade.

CODA

Hans Moravec
Transmutação*

Você acabou de entrar na sala de operação, onde, de um lado, o aguarda um robô capaz de fazer cirurgia cerebral. Do outro, está um computador, esperando se tornar igual a um humano. Falta apenas um programa para ele rodar. Anestesiam o seu crânio, não o seu cérebro. Você permanece totalmente consciente. O cirurgião robô abre seu crânio e toca com a mão a superfície de seu cérebro.

Em seguida, o braço se apodera de um maquinário microscópico, conectando-o ao computador móvel que está ao seu lado. A mão começa a percorrer os primeiros milímetros da superfície cerebral, enquanto medidas de ressonância magnética de alta resolução constroem um mapa tridimensional da sua estrutura química. Redes de antenas elétricas e magnéticas coletam sinais, que são rapidamente decodificados a fim de poderem revelar, momento a momento, as pulsações entre os neurônios.

Com essas medidas, mais um amplo conhecimento da arquitetura neurológica do ser humano, o cirurgião escreve um programa, que reproduz [para o computador auxiliar] o comportamento dos tecidos cerebrais que estão sendo rastreados pelos equipamentos. Os neurônios piscam muito rápido, mas qualquer discrepância na reprodução é evidenciada num monitor. O cirurgião afina a sintonia da simulação até que essa esteja quase perfeita, e a fim de assegurar que ela está correta, dão a você um comando que permite a você checar como ela está, possibilitando compará-la com o funcionamento dos tecidos originais.

Sempre que você pressiona o botão, uma pequena parte de seu sistema nervoso é transferida para um programa que o simula e reproduz. Sempre que você fica satisfeito, a simulação é estabelecida de forma permanente no computador ao seu lado.

---

* In: *Mind Children*. Nova York: Oxford University Press, 1988, p. 109-110.

No final, o tecido cerebral se torna impotente – recebe impulsos e atua como antes, mas se ignoram suas reações. Os instrumentos de manipulação no braço do robô extraem as células desse tecido supérfluo. Postas num aspirador, serão jogadas fora. Depois que o cérebro é simulado, passa a ser escavado.

Finalmente, seu crânio está vazio, enquanto o braço do cirurgião continua penetrando em sua coluna cerebral. Embora você não perca a consciência, ou mesmo a corrente de pensamento, sua mente vai sendo transferida para a máquina.

No último e desconcertante passo, o cirurgião retira a mão de seu corpo. Este tem um espasmo e, subitamente, morre. Durante um momento, você só sente o silêncio e escuridão. Então, mais uma vez, você pode abrir os olhos, notando que mudou a sua perspectiva. A máquina que simulava sua mente é desconectada do cabo que a prendia à mão do cirurgião e religada em um corpo novo e lustroso, do estilo, cor e matéria de sua escolha.

Está completa sua metamorfose !

Abreviaturas

BREMEN: Conferências de Bremen e Friburgo ([1949/1957]).

CIBERNÉTICA: O final do pensamento como filosofia ([1965]).

CONFERÊNCIAS: Conferências e escritos filosóficos (1979).

CONTRIBUIÇÕES: Contribuições à filosofia ([1936/1938]).

ENSAIOS: Ensaios e conferências (1954).

LINGUAGEM: A caminho da linguagem (1959).

FRIBURGO: Conferências de Bremen e Friburgo ([1949/1957]).

HOLZWEGE: Caminhos de Bosque (1950).

LÍNGUA: Língua de tradição e língua técnica ([1962]).

QUESTÃO: A Questão da técnica (1954 – cf. ENSAIOS).

MARCOS: Marcos do caminho (1967).

NIETZSCHE I, II, III, IV : Nietzsche ([1936/1940]).

NIILISMO: Nietzsche – metafísica e niilismo ([1999]).

SEINSFRAGE: Para a questão do ser (1956).

SEMINÁRIOS: Quatro Seminários (1977).

ZOLLIKON: Seminários de Zollikon ([1987]).

---

* Excetuando-se os cursos sobre Nietzsche, todos os demais listados nas referências bibliográficas são indicados no texto pela época de leitura e a data da edição que estamos utilizando. As fontes dos textos empregados podem ser conferidas em seguida. As citações oriundas de correspondência são indicadas pelos sobrenomes do interlocutor e de Martin Heidegger.

Referências

1. Heidegger

A. *Textos*

Contributions to philosophy. Bloomington: Indiana University, 1999.
Meditación. Buenos Aires: Biblos, 2006.
L'storia dell'essere. Milão: Marionotti, 2012.
Sobre el comienzo. Buenos Aires: Biblos, 2007.
The event. Bloomington: Indiana University, 2013.
The End of philosophy. Nova York: Harper, 1973.
Ernst Jünger. Milão:Bompiani, [2004] 2013.
Nietzsche: metafísica e niilismo. São Paulo: Relume, 2000.
Conferenze di Brema e Friburgo. Milão: Adelphi, 2002.
Caminos de Bosque [Holzwege]. Madri: Alianza, 1995.
Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2001.
Acerca del niilismo. Madri: Paidós, 1994.
A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes, 2003.
The question concerning technology. New York: Harper, 1977
Esboços tirados do Ateliê. "Revista Nó Górdio" I (16) 2001.
Discourse on thinking. Nova York: Harper, 1969.
La proposición del fundamento. Madri: Odós, 1990.
Pathmarks. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1991.
Seminários de Zollikon. Petrópolis: Vozes, 2001.
Seminari. Milão: Adelphi Edizoni, 1992.
Língua de tradição e língua técnica. Lisboa: Vega, 1995.
Filosofia e cibernetica. Pisa: Ets, 1988.
Escritos políticos. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
La provenance de l'art et la destination de la pensée. Cahiers de l'Herne, 1985.

B. *Correspondências e entrevistas*

Entrevista com Richard Wiser [1969]. *Cahiers de l'Herne,*1985.
Entrevista com Frederic de Towarnicki. *L'Express* 954 (79-85) 1969.
Ormai solo um Dio ci puó salvare. Parma: Guanda, 1987.
Correspondência com Karl Jaspers. Madri: Síntesis, 2003.
Correspondência com Hannah Arendt. Rio: Relume, 2000.
Correspondência com Ernst Jünger. Paris: Christian Bougois, 2010.
Correspondence avec Kojima Takehiko. *Philosophie* Vol. 43 (5-21) 1994.

C. *Cursos*

Ontologia (1923). Barcelona: Anthropos, 1994.
History of the concept of time (1925). Bloomington: Indiana University Press, 1985.
Phenomenology of intuition and expression (1920). Nova York: Continuum.
Plato's Sophist (1924/1925). Bloomington (IN): Indiana University Press, 1997.
The basic problems of phenomenology (1927). Indiana Univ. Press, 1982.
The Metaphysical Foundations of Logic (1928) Indiana Univ. Press, 1984.
Introducción a la filosofia (1928/1929). Madri: Editorial Cátedra, 2000.
Os conceitos fundamentais da metafísica (1929/1930). Rio: Forense, 2003.
Aristotele metafisica 1-3 (1931). Milão: Mursia Editore, 1992.
Lógica – a pergunta pela essência da linguagem (1934). Lisboa: Gulbenkian, 2008.
Ser e verdade (1933/1934). Petrópolis: Vozes, 2007.
Hinos de Hölderlin (1934/1935). Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
Introducción a la metafísica (1935). Buenos Aires: Editorial Nova, 1956.
A Coisa (1935/1936). Lisboa: Edições 70, 1989.
Schelling y la libertad humana (1936). Caracas: Monte Ávila, 1990.
Domande fondamentali della filosofia (1937/38). Milão: Mursia, 1988.
Posiciones metafísicas fundamentales (1937/1938). Madri: Herder, 2011.
Nietzsche (1936/1940). 2 Vols. Nova York: Harper Publishers, 1991.
Concepts fondamentaux (1941). Paris: Editions Gallimard, 1985.
Hölderlin's Hymn The Ister (1942). Bloomington: Indiana University Press, 1996.
Parmenides (1942/1943). Bloomington: Indiana University Press, 1992.
Heráclito (1943/1944). Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.
Qué significa pensar ? (1951/1952). Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

2. Heidegger, Filosofia, Tecnologia

ADORNO, Francesco. *Le désir d'une vie illimité*. Paris: Kime, 2012.
ADORNO, Theodor. *Dialectica negativa*. Madri: Taurus, 1968.
ADORNO, Theodor. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.
ACEVEDO, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editora Universitária, 1999.
ANDERS, Günther. *L'obsolescence de l'homme* I. Paris: Ivrea, [1956] 2002.
ANDERS, Günther. *L'uomo è antiquato* II. 2. ed. Turim: Bollati Boringhieri, [1980] 2003.
ANDRÉ, Jean-Edouard. *Heidegger et la liberté*. Paris: L'Harmattan, 2005.
ANSELL-PEARSON, Keith. *Viroid Life*. Londres: Routledge, 1998.
ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, [1958] 1993.
ARIAS, José Rafael. *Nietzsche y las nuevas utopias*. Madri: Valdemar, 2002.
ARMELLA, Virginia. *El concepto de técnica, arte y produccion en la filosofia de Aristóteles*. México: FCE, 1993.
BABICH, Babette. *The essence of questioning after technology* (Internet, 2000).
BARASH, Jeffrey. *Heidegger e o seu século*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
BERCIANO, Modesto. *Tecnica moderna y formas de pensamiento*. Salamanca: Universitaria, 1982.
BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'experience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
BORGMANN, Albert. *Technology and the character of contemporary life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
BORGMANN, A.; MITCHAM, C. The Question of Heidegger and technology. In: *Philosophy Today*, Vol. XXXI, n. 2/4 (98-194), 1987.
BORKENAU, Franz. The sociology of the mechanistic world–picture. In : *Science in context* 1 (109-127), 1987.
BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989.
BOURG, Dominique. *O Homem artifício*. Lisboa: Piaget, 1999.
BRADLEY, Arthur. *Originary technicity*. Londres: Palgrave, 2011.
BRETON, Philippe. *À l'image de l'homme*. Paris: Seuil, 1996.
BRINKMANN, Donald. *El hombre y la técnica*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1955.
BRÜSEKE, F. J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.
BURKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le technique*. Turim: Einaudi, 1971.
CAMPBELL, Timothy. *Improper technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

CAPURRO, Rafael. *Information and hermeneutics* (1988/1992) (Internet, 2000).
CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable*. Madri: Catedra, 1999.
CASTORIADIS, Cornelius. *Le monde morcelé*. Paris: Seuil, 1990.
CASTORIADIS, Cornelius. Technique. In: *Les carrefours du labyrinthe* I. Paris: Seuil, 1978.
CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio: Paz e Terra, 1984.
CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: FCE, 2004.
COUTLÉE, G.; SFEZ, L. (Eds.) *Technologies et symboliques de la communication*. Grenoble: PUG, 1990.
COYNE, R. *Designing information technology in the postmodern age.* Cambridge (MA): MIT Press, 1995.
DAVIS, Erik. *Techgnosis*. Nova York: Three Rivers Press, 1999.
DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Campinas: Papirus, 1987.
DERRIDA, J.; STIEGLER, B. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
DESIATO, Massimo. *Nietzsche, critico de la postmodernidad*. Caracas: Monte Avila, 1999.
DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce arcaïque*. Paris: Pocket, 1995.
DREYFUS, Hubert. *Highway bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology* (Internet, 1997).
DREYFUS, Hubert. Heidegger on the connection between nihilims, art, technology and politics". In: GUIGNON, Charles (Editor): *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1993.
DUARTE, André. *Vidas em risco*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
DUQUE, Felix. *Em torno al humanismo*. Madri: Tecnos, 2002.
ELDER, Stuart. *Speaking against the numbers*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2006.
ERBER, Pedro. *Política e verdade em Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Pucrj, 2003
FANDOZZI, Phillip. *Nihilism and technology*. Washington: University Press of América, 1982.
FARIAS, Vitor. *Heidegger e o nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 2007.
FEENBERG, Andrew. *Questioning technology*. Nova York: Routledge, 1999.

FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse*. Londres: Routledge, 2005.
FERNANDÉZ-ARNESTO, Felipe. *Então você pensa que é humano?* São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Heidegger e os modernos*. Lisboa: Teorema, 1989.
FERRY, Luc; VINCENT, J. *Qu'est-ce que l'homme* ? Paris: Odile Jacob, 2001.
FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Martins Fontes, 1978.
FOULQUIÉ, Pierre. *Diccionario del lenguaje filosófico*. Barcelona: Lábor, 1967.
FRANCESCHELLI, Orlando. *Karl Löwith: Le sfide della modernitá*. Roma: Donzelli, 1997.
FRANKFORT, H. Wilson, J.; JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico*. 2 Vols. Madri: FCE, 1954.
FRY, Tony (Ed): *RUA TV – Heidegger and the televisual*. Sidney: Power Books, 1993.
GÁLAN, Cerezo. Metafisica, técnica y humanismo. In: Juan Cordón e Ramón Rodríguez (Orgs.) *Heidegger o el fin de la filosofia*. Madri: Complutense, 1993.
GARCIA, Ramón. *Heidegger y la crisis de la epoca moderna*. Madri: Cincel, 1987.
GLAZBROOK, Trish. *Heidegger's philosophy of science*. Nova York: Fordham University Press, 2000.
GORGONE, Sandro. *Nel deserto dell'uomo*. Milão: Mimesis, 2011.
GRAY, C. Mentor, S.; FIGUEROA-SARRIERA, H. *The cyborg handbook*. Londres: Routledge, 1995.
GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: Puf, 1987.
HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1997.
HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2002.
HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
HEIM, Michael. *The metaphysics of virtual reality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
HEISENBERG, W. *La nature dans la physique contemporaine*. Paris: Gallimard, 1962.
HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1994.
HILLIS, Ken. *Digital sensations*. Minneapolis (MN): Minnesota Univ. Press, 1999.
HORGAN, John. *The end of science*. Reading: Addison-Wesley, 1996.
HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociologica*. Madri: Taurus, 1966.
HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HOTTOIS, Gilbert. *Le signe et la technique*. Paris: Aubier, 1984.
GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e tékhnē: l'uomo nell'età della tecnica*. Milão: Feltrinelli, 1999.
GUERY, François. *Heideggeer rediscuté*. Paris: Descartes & Cia, 1995.
HAYLES, Katherine. *How we became posthumans.* Chicago: University of Chicago, 1999.
IHDE, Don. *Heidegger's technology.* Nova York: Fordham University, 2010.
JANICAUD, D. *Powers of the rational.* Bloomington: Indiana University Press, 1994.
JANICAUD, D. *L 'home va-t-il dépasser l 'humain?* Paris: Bayard, 2002.
JASPERS, Karl. *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona: Lábor, 1933.
JASPERS, Karl. *The origin and goal of history*. Londres: Routledge, [1949] 2009.
JÜNGER, Ernst. *El trabajador*. 2. ed. Barcelona: Tusquets, 1993.
JÜNGER, Ernst. *La mobilisation totale*. Paris: Gallimard, 1990.
JÜNGER, Ernst. *Les prochains titans*. Paris: Grasset, 1998.
JÜNGER, Friedrich Georg. *The failure of technology*. Chicago: Regnery, 1949.
KANT, Immanuel. *Lógica.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
KAPP, Ernst. *Principes d'une philosophie de la technique*. Paris: Vrin, 2007.
KAUFMAN-OSBORN, T. *Creatures of Prometheus*. Lanham (MA): Rowman & Littlefield, 1997.
KITTLER, Friedrich. *Gramophone, film, typewriter*. Stanford(CA): Stanford Univ. Press, 1999.
KLAGES, Ludwig. *L'anima e lo spirito*. Milão: Bompiani, 1940.
KROKER, Arthur. *The will to power and the culture of nihilism*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
KOYRÉ, Alexander. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1995.
KUSCH, M. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Vol. 6, 2 (107-138), 1996.
LOSCERBO, John. *Being and technology*. Haia: Nijhoff, 1981.
LOSURDO, D. *Heidegger e l'ideologia della guerra*. Turim: Bollati Boringhieri, 1991.
LÖWITH, Karl. *Saggi su Heidegger*. Turim: Cases & Mazzone, 1974.
LYOTARD, Jean-François. *O inumano*. Lisboa: Estampa, 1990.
MALDONADO, Tomas. *Técnica y cultura*. Buenos Aires: Infinito, 2002.
MARCONDES, Ciro. *O escavador de silêncios*. São Paulo: Paulus, 2004.
MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade* industrial. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbert. From ontology to technology. In: *Critical theory and society*. Nova York: Routledge, 1989.
MASIP, Fernando. Escritura e técnica em Heidegger e Derrida. In: Rosemeri, Laurindo; Tatiana Teixeira (Orgas.) *Temas em comunicação e cultura contemporâneas*. Salvador: Graphite, 1998.
MATTELART, Armand. *Histoire de l'utopie planetaire*. Paris: La Découverte, 1999.
MAZZARELLA, Eugenio. *Tecnica e metafisica: saggio su Heidegger*. Nápoles: Guida, 1981.
MERRIFIELD, Francisco. *Habitar en la época técnica.* México: Plaza y Valdez, 2008.
MESSINESE, Leonardo. *Heidegger e la filosofia dell' epoca moderna*. Roma: LUP, 2004.
MILET, Jean-Phillipe. *L'Absolu technique*. Paris: Kime, 2000.
MITCHAM, Carl. *Que és la filosofia de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.
MORAVEC, Hans. *Mind children*. Nova York: Oxford University Press, 1988.
MORE, Max; NATASHA-VITA (Orgs.). *The transhumanist reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
MOSER, M. & MacLeod, D. *Immersed in technology*. Cambridge (MA): MIT Press, 1996.
MULLER, Jerry. *The other God that failed*. Princeton: Princeton University, 1987.
NERHOT, Patrick. *Ernst Jünger. Martin Heidegger.* Pádua: Cedam, 2008.
NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio: Civilização Brasileira, 1981.
NIETZESCHE, F. *La volonté de puissance* [Würzbach, 1935]. Paris: Gallimard, 1995.
NOLTE, Ernst. *Heidegger*. Madri: Editorial Técnos, 1998.
NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992.
OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argumetum/Tessitura, 2006.
PANSERA, Maria. *L'uomo e i sentieri della tecnica*. Roma: Armando, 1998.
PATTISON, George. *The Later Heidegger*. Londres: Routledge, 2000.
PINTO, Vieira. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contracampo, [1973] 2005.
PÖGGLER, Otto. *Filosofia y política em Heidegger*. Barcelona: Alfa, 1984.
PORTALES, Gonzalo. *Filosofia y catástrofe*. Santiago: Editorial Arcis, 2002.
PUNT, Michael. The elephant, the spaceship and the white cockatoo. In: Martin Lister (Org.) *The photographic image in digital culture*. Londres: Routledge, 1995.
RADLOFF, Bernhard. *Heidegger and the question of national socialism*. Toronto: Toronto University Press, 2007.
RATHENAU, Walter. *La mechanization du monde*. Paris: Mame, [1913] 1974.

RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1992.
RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.
ROBBINS, Kevin. *Into the image*. Londres: Routledge, 1995.
ROCKMORE, Tom. *On Heidegger's nazism and philosophy*. Berkeley: UCLA, 1992.
RODRIGUES, A. *Comunicação e cultura*. Lisboa: Presença, 1994.
RODRIGUES, A. *As estratégias da comunicação*. Lisboa: Presença, 1990.
ROJCEWICZ, Richard. *The gods and technology*. Albany: Suny Press, 2006.
ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna*. Bauru: Edusc, 2001.
RÜDIGER, F. *Elementos para a crítica da cibercultura*. São Paulo: Hackers, 2002.
RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
RÜDIGER, F. *As teorias da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger et son temps*. Paris: Grasset, 1996.
SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004.
SCHIMARCHER, W. *Technik und Gelassenheit*. Munique: Karl Alber, 1983.
SCHÜRMANN, Rainer. *Heidegger on being and acting*. Blomington: Indiana University, 1987.
SÉRIS, Jean-Pierre. *La technique*. Paris: Puf, 2000.
SEUBOLD, Günther. *Heidegger analyse der neuzaitlichen technik*. Munique: Karl Alber, 1986,
SFEZ, Lucien. *Critique de la communication*. Paris: Seuil, 1992.
SIBILIA, P. *O Homem pós-orgânico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
SIMMEL, Georg. *The philosophy of money*. 2. ed. Londres: Routledge, 1990
SIMMEL, Goerg. The conflict in modern culture. In: *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
SIMMEL, Georg. El concepto y la tragedia de la cultura. In: *Sobre la aventura*. Barcelona: Peninsula, 1988.
SIMMEL, Georg. Tendencies in Germany life and thought since 1870. In: David Frisby (Org.): *Georg Simmel – critical assessments.* Vol. 1, Londres: Routledge, 1992.
SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
SLOTERDJIK, Peter. *Sin salvación.* Madri: Akal [2001] 2011.
SLOTERDIJK, Peter. *Tu dois changer ta vie*. Paris: Libella, 2011.
SPENGLER, Oswald. *La decandencia de Occidente*. Madri: Espasa-Calpe, 1998.
SPENGLER, Oswald. *El hombre y la técnica*. Madri: Espasa-Calpe, 1934.
STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí: Unijuí, 2002.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
STIEGLER, Bernard. *Technics and time*. Stanford: Stanford University, 1998.
THIELE, L. P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
TOWARNICKI, Frédéric. *Martin Heidegger*. Paris: Payot, 1999.
VAN DJIK, Paul. *Anthropology in the age of technology*. Amsterdam: Rodolpi, 2000.
VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1988.
VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.
VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Travail et esclavage en Grece ancienne*. Bruxelas: Complexe, 1988.
VIETTA, Silvio. *Heidegger: critique du national-socialisme et de la techniqu*e. Paris: Pardès, 1993.
VILLA, Dana. *Arendt & Heidegger*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1996.
VIOULAC, Jean. *L'époque de la technique*. Paris: Puf, 2009.
YOUNG, J. *Heidegger's later philosophy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002.
WEINBERGER, J. Politics and the problem of technology in Heidegger. In *American Political Science Review* Vol. 86, 1 (112-127) 1992.
WINNER, L. *Autonomous technology*. Cambridge (MA): MIT Press, 1977.
WINNER, L. *Are humans obsolete?* In Langdon Winner's home page (Internet, 2002).
WINNOGRAD, T.; FLORES, F. *Understanding computers and cognition*. Norwood (NJ): Ablex, 1986.
ZIMMERMAN, M. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington: Indiana University. Press, 1990.

Martin Heidegger

e a questão da técnica

Prospectos Acerca do Futuro do Homem

Devemos a Heidegger a importante distinção entre técnica e questão da técnica. Apenas essa última é assunto da filosofia. A técnica mesma, problema de pesquisa e cálculo, não põe problema algum à nossa capacidade de reflexão.

Na técnica, podemos encontrar, porém, o principal motivo pós-moderno para perguntarmos sobre nosso destino como humanidade. Qual é, porém, essa pergunta? Segundo o filósofo, constitui a questão de saber se continuaremos ou não sendo humanos em uma era em que ela, a tecnologia maquinística, passa a importar mais do que Deus, mais do que o próprio Homem.

A essência ou o sentido da técnica não é nada de técnico e, por isso, na técnica mesma, não há problema para o homem. O problema histórico e filosófico, se existe, está em seu sentido e este remete ao futuro do ser humano no âmbito de nossa civilização. Na meditação sobre isso tudo, poucos, se existem, foram tão longe, em extremismo e contenção, quanto Martin Heidegger.

Editora Sulina
www.editorasulina.com.br